UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01901697 1

LIBRARY
TRANSFERRED

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/natureetsurnatur00bain

# Nature et Surnaturel

# OUVRAGES THÉOLOGIQUES

## DU MÊME AUTEUR

---

**Les contresens bibliques des prédicateurs**, 1 vol. in-12. Paris, Lethielleux . . . . . 2 fr. »»

**La foi et l'acte de foi**, 1 vol. in-12. Paris, Lethielleux . . . . . 2 fr. 50

**Marie, mère de grâce**, mémoire présenté au Congrès marial de Fribourg, août 1902, brochure in-8°. Paris, Retaux. . . . . 0 fr. 60

---

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

**J. V. BAINVEL**
Professeur de Théologie à l'Institut catholique de Paris

# Nature et Surnaturel

*Élévation, Déchéance*

*État présent de l'Humanité*

A. J. Simard
Nov. 20
1903

PARIS
LIBRAIRIE DELHOMME ET BRIGUET
GABRIEL BEAUCHESNE ET Cie ÉDITEURS
117, rue de Rennes, 117

1903
Dépôt à Lyon, 3, Avenue de l'Archevêché

*Permis d'imprimer :*

G. LEFEBVRE,
vic. gén.

Paris, 21 Mars 1903.

SEP - 5 1955

# PRÉFACE

Parmi les erreurs modernes dont l'influence s'est fait sentir jusque chez les enfants de l'Eglise, a diminué en eux « le sens catholique », et « mis en danger la pureté même de la foi », le Concile du Vatican place en première ligne la confusion entre la nature et la grâce, entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. De fait, la question du surnaturel était en jeu dans toutes les grandes luttes de l'Eglise en ces derniers siècles. C'est le naturalisme, la grande plaie des temps nouveaux, qui en nie l'existence ; ce sont maints systèmes divers, qui en pervertissent la notion, et, par une autre voie, arrivent à le supprimer : Baius, Jansénius, les fidéistes lui ôtent son soutien nécessaire, en lui sacrifiant la nature et les forces naturelles de la raison ou de la volonté ; les libéraux, les semi-rationa-

listes allemands, en les exaltant à outrance, le réduisent à n'être plus qu'un accessoire ; d'autres enfin, en ne voyant dans le surnaturel que la nature même ramenée à son intégrité et à sa perfection primitive, mêlent indûment ce qui doit être soigneusement distingué.

A la source de tous ces courants d'idées fausses, le Concile met le protestantisme, qui anéantit la nature en théorie pour l'adorer en pratique, et détermine ainsi le double mouvement dont l'un aboutit à faire de l'homme un monstre, l'autre à en faire un Dieu.

Ces erreurs, à leur tour, sont pour une part dans l'un des préjugés qui ont, dans le cours du XIX^e^ siècle, éloigné le plus d'âmes de la religion, celui d'une opposition prétendue entre la nature et le surnaturel, ou comme on disait pour la mieux montrer à l'état aigu en concentrant l'attention sur un point précis, entre la raison et la foi. Quel reproche a été plus souvent fait au catholicisme que celui de sacrifier la nature au surnaturel ?

Il est donc de la plus grande importance de se faire des idées nettes sur ces questions et de savoir au juste quelle est, sur ces

points délicats, la doctrine catholique, ne fût-ce que pour nous rendre compte de ce que nous sommes obligés de défendre, et de ce que nous pouvons accorder aux adversaires. Plus d'un catholique, en effet, a cru lutter pour le dogme traditionnel, qui soutenait en réalité les erreurs de Baius ou des Jansénistes ; comme plus d'un adversaire a bataillé contre l'Église en lui prêtant les opinions mêmes qu'elle avait condamnées.

C'est pour essayer d'éclaircir ces idées et de mettre la doctrine catholique en son vrai jour que ce livre a été écrit. Il est sorti d'une suite de leçons faites à l'Institut catholique de Paris de novembre 1900 à février 1901 (1). J'ai essayé de faire profiter le livre écrit de tous les secours qu'apportent au théologien, pour sortir de l'abstrait et pour se faire comprendre, le contact

(1) Il existe à l'Institut catholique, depuis plusieurs années, un cours de haut enseignement religieux : il est destiné spécialement aux jeunes gens qui font leurs études supérieures, mais il est public, et tout le monde y est admis. Il remplit à peu près toute l'année scolaire et se divise en deux séries successives avec un professeur différent pour chaque série. Les leçons qui sont devenues le présent livre ont formé une série.

direct avec l'auditoire, les objections qu'on lui fait, les préoccupations qu'il constate. Je ne me flatte pas d'avoir évité tous les inconvénients du genre. J'ai travaillé à les atténuer dans la mesure du possible.

Pour le fond, on ne rencontrera guère ici que des notions communes dans l'enseignement théologique, que des idées courantes dans l'école. Ça et là les théologiens de profession me trouveront peut-être bien osé de prendre si franchement parti contre des opinions libres après tout et que plus d'un continue à regarder comme vraies. Je crois avoir fait les distinctions nécessaires entre la doctrine catholique et les explications ou opinions des théologiens. Mais je vais du côté où me paraît être la logique. Dans les systèmes qui continuent de voir dans le péché originel une diminution de la nature et des forces naturelles je ne puis trouver un principe de cohérence ; j'y remarque d'inextricables confusions, ou la fantaisie prenant la place de la science et de la raison. Il est temps que nous secouions le joug des idées jansénistes qui ont tant déteint jusque sur la prédication et la théologie, pour prendre nettement position non seulement avec saint Thomas,

mais avec Pie V, Clément XI, Pie VI. Le Concile du Vatican devait s'occuper de ces questions, et déjà des décrets étaient préparés qui sanctionneraient solennellement les doctrines qui se dégagent des condamnations portées contre Baius et Jansénius. Le temps a manqué. Mais le sens du mouvement est assez nettement dessiné pour qu'on puisse marcher sans crainte.

Je ne dis pas qu'il faille rompre avec les habitudes du langage courant et renoncer aux expressions reçues de *nature viciée*, *corrompue*, *blessée*, etc. Ce langage est celui de la tradition, et il exprime des vérités capitales, dont le sens pourrait s'atténuer, au grand détriment de la foi et de la vie chrétienne, si les formules qui les portent devenaient moins usuelles. Mais il ne faut pas laisser perdre le sens *relatif* de ces formules : elles doivent nous rappeler sans cesse notre élévation à l'ordre surnaturel ; elles nous la rappelleront d'autant mieux si nous comprenons que déchus et amoindris par rapport à l'ordre surnaturel, cette déchéance et cet amoindrissement ont leur contre-coup sur la nature même : pour retrouver sa perfection, il faut qu'elle ait été

pleinement restaurée en Jésus-Christ (1).

J'ai fait la part assez considérable à l'histoire des idées. Je n'ai pas visé cependant à une histoire méthodique et suivie. J'en ai fait dans la mesure où cela m'a paru utile pour l'intelligence du sujet. Cette utilité est grande dans la plupart des questions ; elle l'est plus particulièrement ici. Car si la comparaison entre la doctrine de saint Augustin, par exemple, et celle qui est ici formulée ne laisse pas de soulever des difficultés sérieuses, une étude plus approfondie des textes et des controverses finit par les résoudre ; elle montre l'unité réelle et la continuité sous la diversité et les ruptures apparentes ; elle éclaire enfin toute

(1) Pour bien comprendre ce paragraphe, il faut se rendre compte de l'évolution des idées chrétiennes à cet égard, et comment, grâce à cette évolution, les mêmes mots peuvent n'avoir plus le même sens. Ce point est expliqué au chapitre I. Ici, il suffit de remarquer que le mot *nature*, à bien regarder, n'a pas tout à fait le même sens dans le langage courant et dans celui des théologiens. Par *nature* ou par *nature humaine*, on entend couramment *l'homme tel qu'il est dans sa réalité vivante et concrète* (laquelle peut contenir des éléments surnaturels) ; les théologiens, au moins quand ils opposent nature et surnaturel, entendent par *nature*, *l'homme sans les éléments surnaturels*. La clarté exige que nous parlions ici le langage des théologiens.

la question en en faisant mieux saisir la complexité et les aspects variés. Quiconque s'intéresse à l'histoire du dogme regrettera seulement que nous n'ayons pas pu nous arrêter davantage à ces données positives.

Il fallait s'y résigner. Car ce n'est pas ici une œuvre de théologie historique ; c'est une œuvre d'enseignement religieux ; c'est, si l'on veut, une catéchèse théologique. C'est pour cela aussi que l'on ne trouvera ici ni considérations pieuses (bien que la matière y prêtât beaucoup), ni observations de psychologue. Nous restons dans le domaine des idées, autant vaut dire des abstractions. Sans doute, il s'agit là de réalités concrètes, de choses qui nous touchent de très près, qui sont notre vie, qui sont nous-mêmes. Mais ces réalités vivantes, je ne les ferai pas toucher, à peine pourrai-je les laisser entrevoir dans un lointain confus. Il faudra se contenter d'analyser, de distinguer, de coordonner des concepts, au lieu de contempler des choses d'une beauté divine. C'est un de mes regrets et ce sera un des griefs, contre ce livre, de ceux qui en ont assez des abstractions scolastiques.

En effet, tout n'est pas dit, quand on a insisté sur la distinction de la nature et du

surnaturel et sur la possibilité non seulement de concevoir, mais de réaliser l'une sans l'autre. Cette distinction, en un sens, n'existe que dans l'abstrait, non dans la vie ni dans l'action ; dans le possible, non dans le réel ; dans ce qui n'est pas, non dans ce qui est. N'est-ce pas l'âme qui produit vitalement l'acte surnaturel ? Et cet acte n'est pas je ne sais quelle entité mi-partie naturelle et mi-partie surnaturelle ? L'acte de foi ou d'amour est tout entier surnaturel. De même nous parlons de la nature laissée à elle-même, livrée à ses seules forces et à ses seules exigences. Mais, suivant le mot du P. Tyrrell, « l'homme purement naturel n'est qu'un jouet théologique. Déchu ou racheté, l'homme réel que nous connaissons est toujours placé dans l'ordre de la grâce et ne se comprend pas sans le Christ ».

Mais alors pourquoi ne pas se placer directement dans l'ordre réel ? Pourquoi tant s'escrimer sur des distinctions chimériques ? Admettons que, « en théorie, le naturel et le surnaturel sont plus distincts que ne le sont dans l'homme l'élément animal et le rationnel, en fait il est impossible de les démêler ». Vous pré-

tendez faire œuvre de théologien en revendiquant la transcendance du surnaturel. Mais « l'immanence du surnaturel est la note dominante de la théologie thomiste et augustinienne à laquelle le Pape régnant nous a rappelés (1) ». On va jusqu'à trouver ces distinctions dangereuses pour l'apologétique : « Tant qu'on regarde le Christianisme comme un tout complet en soi, superposé à la nature, il laisse l'homme indifférent... Faire comprendre à la génération moderne que nous sommes incomplets sans le Christ, Vérité et Grâce, est donc l'apologétique la plus rationnelle et la plus persuasive (2). »

Il y a en tout cela une bonne part de vérité, et cette vérité est bonne à dire au début d'un ouvrage dont la tendance est toute dans le sens de la théorie et de la

(1) Il est vrai que saint Augustin, regardant toujours ou presque toujours l'homme dans l'ordre historique et réel, l'homme tel qu'il est, n'a guère eu occasion d'insister sur la transcendance du surnaturel et de le distinguer de la nature. Certains mots de lui montrent cependant qu'il ne les confondait pas. Quant à saint Thomas, il revient souvent sur la distinction des deux ordres.

(2) *Faith of the millions*, par le P. G. Tyrrell. Introduction. Je cite d'après le résumé de M. Dimnet, *Rev. du clergé français*, 15 juin 1902, t. XXXI, p. 148.

considération abstraite. Comprenons donc que la théorie de la nature et du surnaturel ne réalise pas la nature et le surnaturel dans leur unité concrète et vivante, non plus que la théorie de l'union et de la distinction de l'âme et du corps ne réalise l'*homme* ; comprenons que le tout réel est autre chose que les parties considérées à part et distinguées par l'abstraction. La botanique ne nous donnera pas la fleur, ni aucune science son objet réel et concret. Mais c'est quelque chose de bien expliquer, de faire des théories exactes ; et, pour cela, il faut nécessairement analyser, distinguer, abstraire. La science est à ce prix ; et pour n'être pas la réalité ou la poésie, la science est encore quelque chose. C'est pour avoir rejeté ces distinctions et ces abstractions des Scolastiques, que Luther, Baius, les Jansénistes ont mal compris le surnaturel, et par là ont été cause, pour une part, des maux que nous signalait tout à l'heure le Concile du Vatican. Ne demandons pas à la théologie d'être autre chose que la théologie. N'est-ce pas déjà beaucoup que ses explications représentent fidèlement au moins quelques-uns des aspects de la réalité ?

Un jour sainte Thérèse entendit, dans son oraison, cette parole mystérieuse : *Cherche-toi en moi.* Par manière de récréation spirituelle, elle proposa l'énigme à son frère Laurent de Cepeda, qui, sous la direction de sa sœur, se livrait avec ardeur aux choses de l'âme. Laurent réclama le concours de trois de ses amis, parmi lesquels saint Jean de la Croix. Il fut convenu que chacun travaillerait à part et mettrait par écrit ses réflexions. Les quatre rédactions furent soumises à la sainte, que l'évêque d'Avila choisit lui-même pour juge. Ce fut l'occasion d'une des plus jolies lettres de Thérèse, toute pétillante de malice et de bon sens, où elle disait lestement son fait à chacun, sans excepter Jean de la Croix. L'évêque d'Avila obligea la sainte de mieux faire que ses amis ; elle répondit par le petit poème qui suit :

« *Ame, il faut te chercher en moi, et me chercher moi-même en toi.* »

C'est comme le texte à commenter. Voici la paraphrase :

« L'amour a pu de telle sorte, âme, en moi tracer ton portrait, que le peintre le plus habile ne

saurait avec semblable maîtrise produire une image pareille.

« C'est mon amour qui t'a formée, belle à ravir, et ainsi peinte dans mon cœur, si tu te perdais, ma bien-aimée, âme, il faut te chercher en moi.

« Je sais que tu te trouverais retracée en mon cœur et reproduite si au vif, que si tu te voyais, tu te réjouirais en te voyant si bien peinte.

« Et si par hasard tu ne savais où tu me trouveras moi-même, ne t'en va pas de ci de là ; mais si tu veux me trouver, il faut me chercher en toi.

« Car tu es mon lieu de repos, tu es la maison où je réside ; aussi je crie à chaque instant, si je trouve dans ta pensée que la porte n'est pas ouverte.

« Hors de toi ne me cherche pas. Car pour me trouver, il suffit que tu m'appelles seulement ; et je serai à toi sans tarder : Tu n'as qu'à me chercher en toi (1) ».

C'est ainsi que Thérèse nous fait entendre une des plus sublimes réalités de la vie surnaturelle, comment Dieu en nous aimant nous a en lui et est en nous.

(1) Texte espagnol avec paraphrase en vers français dans l'*Histoire de sainte Thérèse*, d'après les Bollandistes, t. II, p. 507, 4e édition, Paris, 1886. Voir la lettre, *ibid.*, p. 273.

Saint Thomas d'Aquin avait résolu à l'avance l'énigme de sainte Thérèse. En traitant de l'amour, il se demande « si l'inhésion mutuelle est un effet de l'amour ».

« Je réponds, dit le maître, que cette inhésion mutuelle peut s'entendre et par rapport à la connaissance et par rapport à l'appétit. Par rapport à la connaissance, l'objet aimé est en celui qui aime en tant qu'il reste présent à sa pensée... Celui qui aime est aussi dans l'objet aimé en ce sens qu'il ne se contente pas d'une connaissance superficielle de l'objet aimé, mais il tâche d'aller au fond de tout ce qui a trait à lui... Par rapport à l'appétit, l'objet aimé est en celui qui aime, par une sorte de présence en son affection. Au contraire, celui qui aime est en l'objet aimé soit parce qu'il s'y plonge comme pour en jouir à fond, soit parce qu'il jouit et souffre en lui comme en un autre lui-même (1) ».

Comparez l'analyse subtile, l'explication pénétrante du docteur angélique avec la poésie de la vierge d'Avila. N'est-ce pas la même réalité, ici rendue directement par une âme qui l'a sentie et vécue, là disséquée et divisée par le scalpel pénétrant de

(1) 1, 2, q. 28, a. 2.

l'intelligence? Et que peut-on demander de mieux à saint Thomas que d'expliquer et d'analyser à la perfection ce qu'éprouvera Thérèse de Jésus? Ainsi serions-nous trop heureux, si nos analyses, nos distinctions, nos principes abstraits arrivaient à nous donner dès ici-bas, dans les conditions de la vision abstractive et en énigme, quelque idée des réalités que nous sommes destinés à contempler au ciel.

L'entreprise n'est pas sans difficulté. Pour en assurer le succès, qu'il me soit permis de la mettre sous la protection de la Sainte Vierge. Seul vestige créé qui nous soit resté de l'idéal divin sur l'humanité, elle nous aidera à mieux comprendre ce que nous sommes, en face de ce que nous devrions être. Daigne donc la Mère aimable, à qui je dédie ce travail, lui donner, par le rayonnement de son charme puissant, un attrait et une efficacité qu'il n'aurait pas de lui-même.

# NATURE ET SURNATUREL

## CHAPITRE PREMIER

### LA CONCEPTION CATHOLIQUE DE LA NATURE HUMAINE ET DE SON ÉTAT PRÉSENT

*Un problème de théologie historique* (1).

Le temps n'est pas loin où il était de mode de reprocher au catholicisme ses vues pessimistes sur le monde et sur la nature humaine. Et de ce pessimisme de fantaisie qu'on lui prêtait, on tirait mainte conclusion contre l'Eglise et contre les catholiques. « Comment, disait-on, suivraient-ils avec intérêt et sympathie la marche en avant du monde et le progrès de l'humanité, eux pour qui

(1) Ce chapitre formait la leçon d'ouverture du cours. J'ai cru devoir lui conserver, sauf quelques retouches de style, la forme sous laquelle il a été publié dans la *Revue de l'Institut catholique*, nov. déc. 1900, t. V, p. 397-414.

le monde est un ennemi, l'homme un être déchu dont toute l'ambition devrait se borner à expier ici-bas et à pleurer sans fin une faute qu'un autre a commise pour lui ; les plus légitimes aspirations de la nature, des rejetons du péché qu'il faut à tout prix empêcher de croître et de se développer ? Comment sauraient-ils gouverner des hommes, élever des enfants, eux qui regardent l'enfant comme essentiellement vicieux et corrompu, l'homme comme foncièrement mauvais ? Faire épanouir les énergies latentes, tirer parti des ressources natives, en quoi est toute ou presque toute l'éducation, fi donc ! Ce serait nourrir le germe morbide, aider à l'éclosion du mal. Diriger les hommes dans le sens même de leurs inclinations innées, donner satisfaction à leurs désirs les plus impérieux de bien-être, de dignité personnelle, d'indépendance et de liberté, en quoi consiste presque tout l'art du gouvernement, comment le feraient-ils, eux dont tout l'effort doit être, s'ils veulent rester fidèles à leurs principes, de mater la nature, de l'humilier, de la mettre sous le joug ? »

Je ne m'attarderai pas à relever ce qu'il y a de fantaisiste et d'inexact dans cette caricature des idées chrétiennes, ce qu'il y a d'illogique dans les raisonnements par lesquels on prétend conclure que nous ne saurions être que des misanthropes, des mutilés, des incapables.

Mais je veux aller, dans ce cours, au fond même de la question, étudier avec vous les données catholiques si souvent mal présentées sur la nature et le surnaturel, regarder bien en face ce qu'est notre état présent, en quel sens nous sommes des êtres déchus, jusqu'où la nature et la grâce sont ennemies, et ce que signifient les recommandations ascétiques, si familières à nos oreilles, de combattre la nature, de fuir le monde comme un ennemi, de lutter contre nous-mêmes et de nous mortifier.

Il ressortira de cet examen, entre autres conclusions, que ce que nos adversaires présentent comme la doctrine catholique est en fait la doctrine de Luther et de Calvin, à tout le moins celle de Baius ou de Jansénius, et que, par conséquent, si leurs raisonnements prouvaient quelque chose, ils ne le prouveraient pas, en tout cas, contre les catholiques. Il ressortira aussi que l'ascète et le prédicateur, en nous criant : « Mortifiez-vous, renoncez-vous, réfrénez vos passions », ne font que dire, en un langage moins flatteur mais moins équivoque, et qui prête moins à l'illusion : « Développez votre vraie nature, ne laissez rien périr en vous des bons germes que Dieu y sema, soyez libres ».

Essayons pour aujourd'hui de nous faire une première idée de la question.

## I

Le problème peut se poser ainsi : « Quel est, suivant la conception catholique, l'état naturel de l'homme ? est-ce celui d'Adam, est-ce le nôtre ? » Cela, il est à peine besoin de le dire, n'a rien à faire avec les rêveries de Rousseau sur un prétendu état de nature qui serait le contraire de l'état social. Nous n'avons pas à démontrer ici que l'homme est un être naturellement sociable, ne pouvant vivre et se développer normalement et complètement que dans la société, qu'il est, pour employer le langage du vieil Aristote, « un animal politique ». Il s'agit de tout autre chose. Nous nous demandons si l'état naturel de l'homme, son état normal, celui qui suffit aux exigences et aux aspirations légitimes de la nature, est l'état d'Adam ou le nôtre. La position même de la question montre assez que nous parlons dans l'hypothèse chrétienne, dans l'hypothèse de la révélation. Nous croyons ce que la foi nous enseigne sur l'état bienheureux du premier homme dans le paradis terrestre, et sur la perte de ce bienheureux état par la faute de notre premier père. Que nous

ayons raison de croire cela, ce n'est pas le lieu de le démontrer, et s'il y avait quelque incroyant parmi ceux qui m'écoutent, il doit, s'il veut comprendre quelque chose à la suite de cette leçon, se mettre lui aussi, au moins provisoirement, dans l'hypothèse du paradis terrestre et de la chute originelle.

Ces préliminaires posés pour écarter tout malentendu, revenons à notre question : « L'état naturel et normal de l'homme, suivant la conception catholique, est-ce celui d'Adam tel que nous le connaissons par la Bible ; est-ce le nôtre ? » En autres termes, l'état bienheureux d'Adam était-il dû à la nature humaine, comme sont dus à un enfant l'amour de ses parents, l'entretien, l'éducation, la part à tous les biens de famille, de sorte que Dieu n'eût été ni bon, ni juste, ni sage, s'il avait créé le premier homme autrement que dans cet état bienheureux ? Ou bien, au contraire, cette amitié divine, cette exemption de toute peine, cette immortalité, cette soumission parfaite des appétits inférieurs à la raison, cette royauté sur la nature, tous les privilèges de l'état primitif que le péché d'Adam nous a fait perdre, étaient-ils de purs effets de la libéralité divine, des dons gratuits d'un ordre supérieur, ajoutés par pure bonté aux dons naturels que Dieu ne pouvait refuser à l'homme dès lors qu'il voulait le créer ? Dieu enfin

eût-il pu créer l'homme mortel, passible, à peu près comme nous le voyons aujourd'hui, sans aucun des privilèges de l'état primitif ? Eût-il pu le faire sans manquer ni à sa sagesse, ni à sa justice, ni à sa bonté, moins libéral seulement qu'il ne lui a plu de l'être, mais ni injuste, ni cruel, ni peu sage ? Dire oui, c'est dire que l'état d'Adam n'était pas proprement l'état normal et naturel de l'homme, ce à quoi il avait droit comme homme ; mais un état privilégié, surnaturel, comme serait, pour employer le langage des temps qui ne sont plus, d'un enfant qu'un roi aurait un jour rencontré sur la route, amené à sa cour, traité en fils et en héritier.

Et voyez la conséquence. Si l'état d'Adam était son état naturel, la perte et la privation des privilèges de cet état sera une diminution de l'homme en ce qui lui est essentiel, une vraie mutilation, une corruption de la nature dans le sens propre des mots. Si cet état était un état privilégié, dépassant toutes les exigences et les aspirations de la nature, la perte de ce bienheureux état sera sans doute un grand malheur ; mais enfin, l'homme réduit à ce qui lui est strictement dû comme homme, sans rien de plus, sans rien de moins, reste un homme encore, et un homme complet. C'est l'enfant dont nous parlions tout à l'heure, que le roi s'est vu obligé de renvoyer à son village et à ses troupeaux, parce qu'il n'avait pas ce qu'il

faut pour faire bonne figure à la cour, plaire au roi, et partager avec lui les soins du gouvernement.

Et vous entrevoyez déjà que d'autres questions se rattachent à cette première question ; et comment les réponses sont liées entre elles et se commandent l'une l'autre.

On se demande sans cesse : « L'homme naît-il bon ou mauvais ? » « Il naît bon », disent les uns ; « il naît mauvais et corrompu », reprennent les autres. — Si la bonté et les perfections d'Adam étaient une bonté et des perfections naturelles, des propriétés nécessaires de la nature humaine, il faut dire que la nature privée de cette bonté et de ces perfections est, en elle-même, viciée et corrompue ; l'homme naît mauvais, et cela à ne regarder que sa nature : il n'a pas la perfection et la bonté qu'il doit avoir comme homme. Mais si ces perfections et cette bonté étaient quelque chose de supérieur, où la nature n'eût aucun droit et ne pût légitimement aspirer, l'homme qui naît privé de ces perfections et de cette bonté supérieures naît mauvais, si vous voulez, mais en un sens purement relatif, par comparaison avec l'état meilleur auquel il était destiné en fait ; à ne regarder que la nature et ses légitimes exigences, il naît bon, — à peu près comme du vin qui contient moitié d'eau est mauvais comme vin, mais peut être excellent comme boisson.

On se demande encore si l'homme a ou non toute sa liberté naturelle. La réponse dépend toujours de celle que l'on donne à la question de l'état naturel de l'homme. Si l'état naturel est celui d'Adam, dont la liberté échappait aux influences des appétits sensibles qui font perdre à la nôtre son équilibre, et l'inclinent vivement d'un côté ou de l'autre avant que la voix de la raison se soit fait entendre, après même que la raison a nettement prononcé contre les suggestions de la passion, il faut dire que nous n'avons plus toute notre liberté naturelle. Si, au contraire, l'admirable équilibre de la volonté d'Adam, son indépendance des passions, ou plutôt sa maîtrise absolue sur elles, de façon qu'il pouvait les exciter, les apaiser, les diriger à son gré, si tout cela n'était pas la condition naturelle de la liberté humaine, mais un don supérieur libéralement accordé comme surplus par le Créateur à son enfant bien-aimé, on pourra dire, à ne regarder que l'ordre essentiel des choses, que l'homme, en perdant les privilèges de sa liberté primitive, n'a rien perdu de sa liberté naturelle.

Distinctions et conclusions analogues pour la question des misères de cette vie. La douleur, la mort, l'ignorance, l'inclination au mal ne devaient pas, dans l'intention divine, être le lot de l'humanité ; elles sont donc, en un sens, la conséquence

du péché. Est-ce à dire qu'elles ne sauraient être la condition naturelle de l'homme ? Oui, si la condition d'Adam était la condition naturelle. Non, si la chute d'Adam n'a eu pour effet que de dépouiller l'humanité des dons gratuits de la libéralité divine, pour la réduire à ce qui eût été, sans cette libéralité, sa condition naturelle.

Enfin l'homme peut-il quelque bien sans la grâce ? Si par *bien* vous entendez l'acte moral qui nous ordonne à la fin où était ordonné Adam et nous donne droit à la vision divine, à ces biens que « l'œil n'a point vus, que l'oreille n'a point entendus, que le cœur de l'homme ne saurait concevoir », il faut répondre non. Si par *bien* vous entendez l'acte conforme à la nature raisonnable de l'homme et à l'ensemble de ses relations avec Dieu et avec le monde, pourquoi pas, au cas où l'homme aurait gardé, même après la chute, et sa liberté naturelle et les énergies de sa nature ? Même réponse pour les vertus. Si par *vertus* vous entendez des dispositions, des aptitudes spéciales, d'ordre supérieur et divin, telles qu'Adam les avait reçues de Dieu pour produire ces actes de moralité surnaturelle dont nous parlions il n'y a qu'un instant, il est clair qu'il ne saurait y avoir de *vertus naturelles ;* mais si la vertu est une bonne disposition de l'âme ayant son germe dans la nature et se développant par la répétition des

actes, il peut y avoir des vertus naturelles comme il peut y avoir des actes naturellement bons.

On pourrait multiplier les applications et les exemples. Ceux-ci suffisent. Je n'aurai pas regret d'y avoir si longtemps insisté, si par là nous avons bien compris le sens et la portée de cette question sur laquelle peut-être nous avons entendu discuter sans fin : « L'homme naît-il bon ou mauvais ? » ; et si nous avons compris comment cette question et les questions analogues se rattachent intimement à celle que nous nous posions en commençant : « Quel est l'état naturel de l'homme ? » A celle-là en effet se ramènent toutes les autres ; de la réponse qu'on y donne dépend la réponse à toutes les autres. Voyons donc, non pas précisément comment il faut répondre, tant sur le point fondamental que sur tous les points connexes — ce sera là l'objet du cours, et nous n'arriverons au but qu'après beaucoup de recherches et d'explications, — mais comment y répond l'Eglise. Cela nous amène à faire un peu de théologie historique.

## II

Sur ce terrain, un fait se présente tout d'abord, un peu déconcertant, à première vue, mais dont

l'étude est singulièrement intéressante et instructive, non seulement pour le théologien de profession, mais pour quiconque s'intéresse à l'histoire de sa croyance, à la genèse des formules qu'il répète comme l'expression de sa foi, à l'intelligence même de la vérité dogmatique. Nous avons là, en même temps qu'une lumière pour toute la question de la nature et du surnaturel, un de ces cas précis d'évolution dogmatique, si utiles à étudier pour avoir sur cette importante question mieux que des idées vagues ou des principes abstraits.

J'ai dit que le fait avait, à première vue, quelque chose de déconcertant. Voici pourquoi : c'est que, aux questions que nous nous posions tout à l'heure, l'Eglise, au lieu de nous donner une réponse, semble nous en donner deux, tantôt l'une, tantôt l'autre, tantôt l'une et l'autre à la fois, selon le temps, les personnes et les circonstances. Et le mal est que ces deux réponses semblent fort peu cohérentes entre elles ; on pourrait presque dire que c'est le oui et le non sur la même question.

De ce fait, que révèle une étude sérieuse et attentive, je ne puis vous fournir ici que des échantillons. Ce sera assez pour vous donner une idée du problème et de la difficulté.

Le 1^er^ octobre 1567, le pape saint Pie V condamnait un certain nombre de propositions, la plupart extraites textuellement, ou avec quelques

modifications insignifiantes, des écrits d'un professeur de Louvain, Michel de Bay, en latin Baius.

Les propositions condamnées roulent presque toutes sur la question même qui nous occupe, sur la nature et le surnaturel, sur l'élévation de l'homme et l'état d'Adam, sur la déchéance et l'état présent de l'humanité.

Selon Baius, l'état naturel de l'homme était l'état même d'Adam ; les privilèges de cet état étaient la condition même de la nature innocente ; la vision béatifique, le terme naturel vers lequel Dieu devait nécessairement l'ordonner en la créant. D'où il suivait, comme nous le montrions en commençant, qu'en perdant ces dons, c'est la nature même qui est mutilée, corrompue. D'où il suivait encore que l'homme naît mauvais ; que sa liberté naturelle a disparu ; que, dans l'état déchu, il est incapable de tout bien ; que les prétendues vertus naturelles ne sont que des vices déguisés ; que Dieu ne pouvait créer l'homme innocent tel qu'il naît présentement ; et qu'enfin la seule explication possible de la mort, de la douleur, des autres misères de la vie, est dans le péché originel.

Voilà ce que l'Eglise, par la bouche de saint Pie V, a condamné dans Baius, comme elle avait déjà, mais beaucoup moins nettement, condamné les germes de ces mêmes erreurs dans Luther et dans Calvin.

Baius n'osa pas se révolter ouvertement contre la décision papale ; mais il ne voulut pas non plus reconnaître humblement et franchement qu'il s'était trompé ; et que, dans le contact avec les hérétiques, et sous prétexte de positions favorables pour les convertir, c'est lui qui avait perdu le sens catholique, lui qui s'était laissé imprégner des idées luthériennes ou calvinistes.

Il écrivit une *Apologie*, habile et hypocrite. Reprenant le jeu déjà joué par Luther et par Calvin, il essaya de montrer qu'en le condamnant c'est saint Augustin qu'on avait condamné, saint Augustin tenant de l'Eglise contre la grande hérésie du v^e^ siècle, contre le pélagianisme.

En effet, les formules sont souvent fort semblables, parfois les même identiquement. Avant Baius, Augustin, dans sa lutte contre les Pélagiens, avait dit que les vertus des païens ne sont que des vices déguisés ; il avait dit que l'homme en usant mal du libre arbitre s'était perdu et avait du même coup perdu ce libre arbitre ; il avait dit bien des fois, soit textuellement soit en termes équivalents, que la condition d'Adam était la condition naturelle et normale de l'humanité, et que la nature laissée à elle-même était incapable de tout bien. Bref, Baius, dans son *Apologie*, arrivait à mettre un grand nombre des propositions condamnées sous le patronage de celui que l'Eglise

avait proclamé depuis des siècles le représentant de ses doctrines, le fidèle interprète de sa pensée en face du pélagianisme.

Devant ce fait curieux, des protestants ont dit que l'Eglise est devenue pélagienne.

Nous, catholiques, nous savons d'avance qu'elle n'a pu se tromper ni quand elle faisait siennes les idées du grand Augustin, ni quand elle condamnait celles de Baius. Mais comment nier aussi qu'il y ait là un problème théologique, une énigme, si l'on veut, qui demande solution?

Et ce problème, nous le rencontrons à chaque pas dans la question de la nature et du surnaturel. Telle page de saint Jean Chrysostome sur la bonté naturelle de l'homme semble le contre-pied d'une page de saint Paul — ce qui faisait dire dernièrement à un historien, d'ailleurs intelligent et bien informé, que la sérénité naturaliste du génie grec avait corrigé le sombre mysticisme de l'Apôtre et ses vues pessimistes sur l'homme. — De fait, l'on peut dire en général, pourvu qu'on ne l'entende pas avec trop de rigueur, que les vues des Grecs sur l'état présent de l'homme sont plutôt optimistes, tandis que le regard des Latins, grâce en partie à l'influence du grand docteur d'Hippone, s'arrête plus volontiers sur les aspects sombres et tristes.

Cette opposition apparaît jusque dans le même

auteur, jusque chez Augustin lui-même. Saint Augustin, quand il discute contre les Manichéens, défend lui aussi la bonté de la nature et l'intégrité du libre arbitre, même dans l'état présent. Dans saint Thomas, les deux vues se coudoient à chaque instant : ici, c'est le robuste optimisme, — qui fit peur un jour à Bossuet — affirmant hardiment que la nature est bonne et bonnes toutes les tendances vraiment naturelles, prenant pour règle de la moralité la conformité avec la nature et la raison naturelle ; là ce sont les formules ordinaires sur la déchéance et la corruption de la nature, sur l'affaiblissement du libre arbitre, etc.. etc. Sans aller si loin ni sans remonter si haut, nous trouvons des traces de la même opposition de langage entre nos catéchismes et le haut enseignement religieux, entre les ascètes et les apologistes, entre la prédication courante et l'étude philosophique du dogme ; nous la trouvons jusque chez le même homme, selon qu'il parle en prédicateur et en auteur ascétique préoccupé sans cesse de nature corrompue et de tendances mauvaises, ou qu'il parle en philosophe chrétien et en apologiste montrant l'accord du dogme non seulement avec les faits d'expérience, mais encore avec les principes de la saine philosophie sur la justice et la bonté de Dieu.

Quelques rationalistes ont constaté ces volte-face, Sainte-Beuve déjà et Harnack après lui ; et

ils ont mis la question qui nous occupe parmi celles qui demandent un chapitre dans l'histoire à écrire des variations de la doctrine catholique. Ils les expliquent par la pénétration de la philosophie et du rationalisme dans l'ancien dogme, par le désir de plus en plus impérieux de justifier sa foi, et de la mettre, fût-ce en la transformant du tout au tout, d'accord avec la raison — à peu près, pensent-ils, comme Plutarque et les derniers philosophes païens purifiaient les anciens mythes et les rendaient supportables en y mettant des sens profonds et spirituels. Car pour eux il ne saurait faire doute que le dogme du péché originel et de l'incapacité naturelle de l'homme à faire le bien, — tel qu'il est exposé dans saint Paul, par exemple, — est intenable aux yeux de la raison.

Quant à nous, nous voyons déjà ou nous entrevoyons qu'il doit y avoir dans ces oppositions apparentes plutôt des différences de point de vue que des contradictions. En fait, les explications données en commençant ont pu nous mettre sur la voie d'une réponse qui fait évanouir à la fois et la difficulté tirée de l'histoire du dogme et la difficulté créée par la prétendue antinomie entre la raison et la foi. Quelques mots suffiront pour achever de tout éclaircir.

## III

On peut considérer l'homme en *philosophe*, et on peut le considérer en *théologien*. Le philosophe regarde la nature, ses lois, ses exigences. Il sait que Dieu peut intervenir dans cet ordre naturel, qu'il peut le subordonner à un ordre supérieur ; il sait, pour parler clairement et au concret, que Dieu en créant l'homme peut ajouter, s'il le veut, des dons gratuits d'un ordre plus élevé aux dons qui lui sont dus selon les lois et les exigences de sa nature ; il doit même, s'il saisit, dans l'homme qu'il étudie avec les seules lumières de sa raison, des traces d'une intervention spéciale de Dieu, des influences de cet ordre supérieur, en tenir compte dans ses conclusions et laisser au moins la voie ouverte à une science plus haute qui, avec d'autres moyens d'investigation et pour ainsi dire avec des instruments plus puissants d'étude et d'observation, aura son mot à dire sur le même sujet, et, sans contredire en rien les conclusions légitimes du philosophe, montrera que ces conclusione ne sont que la moitié de la vérité et qu'elles ne valent que dans l'ordre où ont

été observés les faits et les lois d'où elles ont été déduites. Mais l'étude de cette intervention spéciale et de ces influences supérieures ne lui appartient pas : c'est le domaine du théologien. Celui-ci a une source nouvelle d'information, la révélation divine ; par elle, il sait des choses que Dieu a faites pour l'homme et que le philosophe ne peut lire, au moins d'une façon distincte, dans la nature même de l'homme. Dieu, disent les documents de la révélation, ne s'est pas contenté de faire l'homme roi de la création visible, prêtre de ce grand temple tout rempli de Dieu, qui est le monde ; il lui a fait, en outre, avec une libéralité divine, des dons auxquels sa nature ne pouvait avoir aucune prétention, quelques-uns d'un ordre si haut qu'elle n'eût même pas soupçonné leur existence ; il lui a donné une vie supérieure semblable à la sienne, des principes d'action versés pour ainsi dire des trésors mêmes de l'activité divine, une destinée enfin qui dépasse toutes ses ambitions, le partage du bonheur et de la perfection de Dieu par la vision béatifique et l'amour filial. C'est ce qu'on nomme l'*élévation surnaturelle*.

D'après les mêmes sources, le premier homme avait reçu ces dons pour lui et pour ses descendants. En les perdant pour lui-même par le péché, il les perdit du même coup pour ses descendants.

comme un père en se ruinant ruine aussi toute sa famille.

C'est dans cette hypothèse, l'hypothèse historique et réelle, que le théologien parle de l'homme, — j'entends quand il parle en théologien, c'est-à-dire à la lumière de la révélation.

On conçoit que cette différence du point de vue entraîne bien des différences de langage entre le philosophe et le théologien. Supposons que l'humanité déchue soit ou à peu près l'humanité ramenée par la perte des dons surnaturels aux conditions mêmes de la nature ; et regardons l'homme dans cet état, en dehors de la réparation par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Le philosophe, — mettez, si vous voulez, Platon ou Aristote, — le philosophe qui regarde la nature et l'ordre essentiel des choses, trouvera des misères et des faiblesses à côté des grandeurs, tout ce que Pascal a si admirablement décrit ; il trouvera des inclinations basses et viles à côté des élans vers le vrai et vers le bien, — ce que Platon appelait les coursiers qui tirent le char vers la terre, près de ceux qui s'élancent vers les hauteurs ; mais tout pesé, il devra conclure que l'homme est un chef-d'œuvre admirable du divin artisan ; les misères et les faiblesses qui, après tout, ne sont pas le mal moral, lui apparaîtront comme la condition même de cette nature complexe, comme la rançon, si vous

voulez, des secours immenses que la nature inférieure prête à l'âme spirituelle, comme une matière à lutte, sans doute, mais par là même à triomphes féconds — et il dira que, somme toute, la nature est belle et bonne et grande. Et s'il rencontre çà et là quelques énigmes, s'il voit des points inexpliqués, il conclura seulement que même le philosophe ne saurait voir le tout de rien, et que c'est, suivant le mot d'un ancien, « une grande partie de la sagesse de savoir ignorer quelque chose ».

Mettez maintenant le théologien, saint Augustin, par exemple, devant le même spectacle. L'esprit tout rempli de l'idéal que Dieu a voulu réaliser en créant l'homme, comme la réalité lui paraît triste et misérable ! La souffrance et la mort, l'homme n'était pas fait pour cela : c'est la suite du péché. Les instincts bas et honteux, la révolte de la passion contre la raison, l'homme, dans le premier plan du Créateur, ou, si je puis dire, selon le rêve de Dieu, ne devait pas connaître cela. Le travail pénible et peu profitable, la lutte contre le monde inférieur, quelle triste condition pour celui à qui le travail ne devait apporter que joie et noble occupation de son activité, à qui le monde devait obéir comme à son maître incontesté ! Ainsi, tout lui parle de déchéance, de dégradation, de peine du péché ; et il a raison, car

il s'est mis dans l'hypothèse historique, il compare ce qui est à ce qui, en fait, aurait dû être. Est-il en contradiction avec le philosophe ? Nullement. Mais ils ne regardent pas du même point de vue. Pour l'un, l'état naturel et normal, c'est celui que Dieu voulait faire ; pour l'autre c'est celui qui répond aux besoins et aux exigences de la nature. Dès lors, l'un dira que les misères présentes ne sont pas naturelles, et il aura raison ; l'autre soutiendra qu'elles sont naturelles, et il n'aura pas tort. C'est que l'un parle dans l'*hypothèse historique*, l'autre dans l'absolu philosophique. Est-ce que le même morceau de pain sec, qui est pour le petit vagabond mourant de faim un régal exquis, n'est pas pour l'enfant de la maison éloigné de la table de famille le pain amer du châtiment ? Il y a donc différence de point de vue entre le théologien et le philosophe ; il n'y a pas contradiction entre le dogme et la philosophie. Et ainsi s'évanouit la première difficulté, que le rationalisme opposait à la conception chrétienne de la nature humaine.

La seconde difficulté disparaît de même quand on étudie les faits. On signalait des variations dans l'explication chrétienne. Il y a eu simplement changement du point de vue et double orientation de la pensée catholique, selon qu'il a fallu affirmer et maintenir la vérité philosophique sur l'homme

ou la vérité théologique. Dans le premier cas, l'Eglise a dû parler comme les philosophes et se mettre à leur point de vue, pour regarder la nature en elle-même, et comme en dehors de l'ordre historique et réel. Dans le second cas, elle se rappelait que l'homme avait été, de fait, élevé par Dieu à un état surnaturel, et que, par sa faute, il en était tombé. Déjà saint Paul, dans la même épître aux Romains, avait pris tour à tour l'une ou l'autre position ; l'Eglise fit de même. C'est ce que montre l'histoire du dogme.

En Orient, le Gnosticisme rêvait des déchéances et des dégradations successives qui tendaient à faire de l'homme un composé contre nature, une œuvre où le principe mauvais avait autant ou plus de part que le bon, un être livré, sans volonté libre, à la fatalité implacable. Les saints Pères maintinrent que la nature est bonne, que l'homme est libre ; ils durent nier, surtout quand le grand Origène lui-même fut tombé dans cette erreur, qu'il expie ici-bas je ne sais quelle faute commise, on ne sait comment, dans une existence antérieure ; car cette prétendue faute n'a rien de commun avec le péché originel.

Et telle fut, à peu près, la position de saint Augustin lui-même, tant qu'il n'eut à lutter que contre les Manichéens. Mais vint Pélage, un moine breton, habile et disert, qui se mit, en un

langage séduisant et captieux, à nier la grâce, sous prétexte de défendre la nature et le libre arbitre, à rejeter le dogme du péché originel, à supprimer toute différence entre l'état actuel et l'état primitif, tel que Dieu l'avait fait. C'était le rationalisme avant la lettre. Augustin entra en lice pour défendre la grâce et la réalité de la chute, pour défendre, en un mot, la vérité théologique sur l'homme. Si le rhéteur des années de jeunesse inspira parfois le grand évêque et lui souffla quelques formules ou quelques procédés d'argumentation *ad hominem* qu'il ne faudrait pas prendre dans l'absolu, on comprend qu'Augustin luttant contre Pélage ne devait plus parler comme Augustin combattant le manichéisme. Lui-même s'en expliquait à l'occasion, quand ses nouveaux adversaires lui reprochaient d'avoir varié.

Le moyen âge, vous le devinez sans peine, parla le plus souvent le langage de la théologie. Mais la Scolastique, théologie à la fois et philosophie, c'est-à-dire science rationnelle du dogme, sut faire les parts et distinguer de l'homme tel qu'il est et doit être par nature, l'homme tel qu'il devait être dans l'intention divine et tel qu'il est devenu par sa faute. Saint Thomas unit Aristote et saint Augustin ; et de là, en partie, les fureurs de Luther, de Calvin et de Baius contre les scolastiques, en fait, contre saint Thomas.

Rome jusque-là n'avait pas eu l'occasion d'intervenir dans ces questions ; et les Papes, quand ils parlaient de ces choses, parlaient le langage de leur temps, d'ordinaire celui de l'hypothèse théologique. Contre Baius, qui, sous le couvert d'Augustin, ramenait, en les mitigeant à peine, les erreurs de Luther et de Calvin, il fallut virer de bord. Pie V n'hésita pas. Mais il faut reconnaître que le coup de barre était hardi, d'autant plus hardi que l'Eglise est plus attachée au langage traditionnel. Le Pape savait qu'en condamnant des formules perfidement empruntées à Augustin, c'est la doctrine d'Augustin qu'il défendait, avec la vérité catholique.

Pour des raisons trop longues à dire, la Bulle de Pie V ne fit sentir que peu à peu son action bienfaisante. Des luttes d'école, un certain pli des intelligences dû aux habitudes, d'ailleurs légitimes, du langage catholique, pli dont Bossuet lui-même resta toujours marqué, surtout les résistances opiniâtres du jansénisme, en retardèrent l'effet. Les papes durent frapper à coups redoublés : Clément XI, notamment, par la Bulle *Unigenitus* contre Quesnel, en 1713, et Pie VI, par la Bulle *Auctorem fidei*, contre le Synode de Pistoie, en 1794. Les meilleurs esprits ne comprirent qu'à moitié la portée des documents pontificaux. Joseph de Maistre, dans une note des *Soirées*,

cite assez timidement comme une opinion de quelques théologiens une doctrine qui est comme l'esprit même des actes portés contre Baius et les Jansénistes. A part cela, il parle à peu près comme Pascal et Bossuet. Ainsi fait Donoso Cortès. Ainsi, M. Auguste Nicolas. Ainsi même M. l'abbé Bougaud. Seuls ou presque seuls, les théologiens de profession ont compris que la conception philosophique de la nature humaine n'était ni une simple invention de la subtilité scolastique, abstraction sans fondement et sans portée, ni, dans ce qu'elle avait de concret et de pratique, une tendance quasi-pélagienne de certains corps religieux à exalter la nature, fût-ce aux dépens de la grâce ; c'est un second aspect de la doctrine même de l'Eglise.

Je n'ai pu donner qu'une idée sommaire de la conception catholique sur la nature humaine, je n'ai pu qu'en esquisser l'histoire.

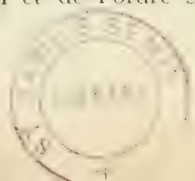
Mais nous en avons vu assez pour conclure, en pleine connaissance de cause, que la foi, en cette matière comme ailleurs, dit parfois *autre chose* que la raison, mais elle ne dit pas le *contraire ;* assez pour conclure que la pensée catholique a *évolué* pour prendre peu à peu conscience plus nette de la vérité dogmatique tout entière et de ses rapports avec la vérité philosophique, mais, en *évoluant*, elle n'a pas *changé* ; assez pour conclure

enfin que ceux-là se trompent qui accusent l'Eglise soit d'être sur ce point en opposition avec la raison, soit d'être devenue pélagienne pour se mettre d'accord avec elle.

Il faut reconnaître que bon nombre de catholiques n'ont encore de ces questions, délicates, il est vrai, et difficiles, qu'une idée un peu confuse. Et de là parfois des inexactitudes ou des incohérences de langage, de là un certain désarroi chez quelques-uns devant l'attaque imprévue.

Le langage courant est et doit être celui de l'hypothèse. Aussi les catéchismes, les prédicateurs, les ascètes parlent-ils sans cesse de liberté amoindrie, de nature viciée, de passions mauvaises. Il suffit de s'entendre pour voir qu'ils parlent bien et juste. Les philosophes sont tenus parfois à veiller davantage sur leurs paroles. Pour ne l'avoir pas fait, Donoso Cortès, dans son *Essai sur le libéralisme*, fut vivement pris à parti par l'abbé Gaduel, comme entaché des erreurs de Baius. Il soumit son ouvrage à la décision du pape ; et Rome, qui connaissait le sens catholique de l'auteur et l'orthodoxie de sa pensée, se contenta de faire remarquer que le philosophe chrétien donnait la main, non à Baius, mais à saint Augustin.

Ce qui ressort de tout ce qui précède, c'est qu'il faut avoir des idées nettes sur la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, non



moins que sur la vraie situation de l'homme à l'égard de l'un et de l'autre. Nous tâcherons d'y arriver dans le cours de ces onze leçons. Nous aborderons la matière en étudiant lundi prochain *l'idée du surnaturel*.

# CHAPITRE II

## L'IDÉE DU SURNATUREL

### *Histoire et théologie* (1).

Qu'est-ce que le surnaturel ? C'est ce dont nous devons commencer par nous faire, autant que possible, une idée exacte.

La chose ne va pas sans difficulté. Car nous ne

(1) Depuis que ces pages ont été écrites (elles ont paru dans les *Etudes*, octobre 1901), la question traitée ici a été reprise de divers côtés : dans la *Revue thomiste*, par le P. Mercier, mai, juillet, novembre 1902 ; dans la *Revue du Clergé*, par M. Morlais, 1er août 1902 (campagne contre l'idée du surnaturel absolu pour revenir à ce que Ripalda hasardait sur la possibilité d'un être créé à qui la vision de Dieu serait naturelle) ; *ibid.*, 15 octobre 1902, par M. Duchemin, prêtre de la Mission (réponse à M. Morlais) ; dans les *Études*, par M. Harent, 20 octobre 1902 (soutient l'opinion contraire à Ripalda et à M. Morlais, mais en recourant à des raisons morales *ex parte Dei*, plutôt qu'à des raisons

voyons pas le surnaturel en lui-même ; et si nous en pouvons saisir les manifestations en nous et autour de nous, encore est-il que ces manifestations se font *dans* la nature et *par* la nature, se mêlent intimement avec elle, et ne s'en dégagent que par un effort d'analyse ou d'abstraction ; si bien qu'étudier ainsi le surnaturel, ce n'est plus l'observer concret et vivant. Analyser et abstraire sont cependant la condition des idées nettes et précises ; aussi bien essayerons-nous de ne pas perdre un instant contact avec ces admirables réalités auxquelles s'applique, avec une vérité particulière, ce que Platon disait de la vertu, que « si elle pouvait être visible aux regards, elle exciterait dans les cœurs d'incomparables attraits ».

Une raison qui complique encore l'étude si délicate du surnaturel, c'est que l'abstrait et le concret, l'élément idéal et les éléments réels, l'*a priori* et l'*a posteriori*, s'y mêlent intimement. Il faut définir *le surnaturel*, et il faut dire si telle chose donnée, la grâce, par exemple, est surnaturelle ou non. Cette difficulté se rencontre ailleurs, dans l'étude du beau, par exemple, ou dans celle du vrai ; mais cela ne la rend pas moindre ici ; elle est d'au-

physiques *ex parte rei*). Je crois savoir que M. Bellamy doit revenir sur la question en montrant que l'enseignement de l'Ecriture et des Pères est positivement opposé aux opinions de Ripalda et de M. Morlais.

tant plus grande dans le cas présent, qu'il faut recourir à l'Ecriture et à la tradition pour connaître les réalités concrètes auxquelles s'applique la dénomination de surnaturel. En revanche, cette nécessité a ses avantages : elle force le théologien à rester dans le réel, s'il était tenté de s'en écarter, et à vérifier ses définitions au contact des choses.

Ces conditions détermineront le plan de cette étude. Nous partirons des faits donnés et des notions communes pour nous faire du surnaturel une première idée, un peu vague encore et abstraite, exacte néanmoins et suffisante pour éliminer les fausses notions. De là, nous passerons à l'étude directe du surnaturel en nous, et nous tâcherons d'éclairer la première idée que nous en aurons acquise en étudiant, à la lumière de la raison, les réalités concrètes connues par la foi, en groupant et systématisant les données positives de la tradition. Cette marche prudente est d'autant plus nécessaire, que l'erreur, dans cette question, entoure, pour ainsi dire, la vérité de toutes parts : chaque pas doit être assuré, chaque assertion vérifiée et défendue. Elle a, de plus, l'avantage de nous montrer le développement et les vicissitudes de la notion que nous étudions, de vivifier et d'éclairer la théologie par l'histoire,

## I

Pour nous faire du surnaturel cette première idée que nous cherchons, il faut partir de ce que le langage courant, d'accord avec une induction rapide, entend par surnaturel. Or, pour tout le monde, le surnaturel, le mot même le dit, c'est ce qui est *au-dessus de la nature* (qu'il s'agisse d'ailleurs de telle nature particulière, ou qu'il s'agisse de toute nature créée). Ainsi, les anges ou les démons sont des êtres surnaturels par rapport à l'homme ; Dieu est l'être surnaturel par excellence, hors de comparaison avec toute nature créée, au-dessus de tout. Si, au lieu de natures et de substances, nous nous occupons d'accidents, de phénomènes, d'effets produits, la notion est la même : la contrition est dite surnaturelle dont le motif ou le principe est d'ordre supérieur à la nature ; un fait sensible est surnaturel qui dépasse les forces de la nature ; les états mystiques sont nommés états surnaturels, en un sens spécial, parce que la nature est spécialement impuissante à s'y mettre. Partout le surnaturel est regardé comme ce qui est supérieur à la nature, ce qui

la dépasse, ce à quoi ses forces ne peuvent atteindre.

Cependant cette notion, suggérée par les mots mêmes, n'est pas précise encore. Quand il s'agit du surnaturel comme acte spécial de Dieu, comme accident ou comme effet produit (et c'est de celui-là surtout que nous avons à nous occuper), un autre élément doit intervenir, sans lequel la notion serait non seulement peu claire, mais inexacte. En effet, ni la création de l'âme par Dieu, ni la conservation des êtres par le Créateur, ni le concours divin aux activités du monde ne sont surnaturels au sens propre du mot ; et, cependant, Dieu seul peut créer une âme, la nature n'y peut rien ; Dieu seul peut conserver les êtres, qui, s'il retirait sa main, tomberaient dans le néant ; Dieu seul peut donner aux causes secondes ce supplément de force, cette motion sans laquelle elles resteraient éternellement inertes. Nous voilà donc en présence d'actions ou d'effets dépassant les forces de la nature, et qui, cependant, ne sont pas appelés surnaturels. Pourquoi cela ?

Est-ce parce qu'ils sont dans le cours ordinaire des choses, ou parce qu'ils ne sont pas sensibles en eux-mêmes ? Ce sont là, en effet, des conditions requises pour tel effet surnaturel spécial, pour le miracle ; car, pour qu'il y ait miracle, au sens propre et ordinaire du mot, il faut un

effet sensible, en dehors du cours ordinaire des choses. Mais ces conditions tiennent au miracle en tant qu'il est *merveilleux*, capable d'étonner, non en tant qu'il est *fait surnaturel;* nous trouvons le surnaturel sans rien de sensible ni d'extraordinaire dans la transsubstantiation, par exemple, ou dans la justification du pécheur. Elles ne sont donc pas requises pour qu'il y ait surnaturel. Serait-ce parce que l'effet produit dans la création de l'âme, dans la conservation ou le concours, est un être de nature? Mais c'est supposer la question. Et, d'ailleurs, nous savons des cas de surnaturel où le terme produit n'a en lui-même rien de surnaturel; ainsi, la vue rendue par miracle à un aveugle, la vie à un cadavre. Serait-ce parce que la nature a sa part dans ces œuvres divines, qu'elle y concourt dans son ordre et suivant son rôle? Mais il est maint effet surnaturel où la nature a aussi sa part; il suffit de rappeler l'acte de foi ou l'acte de charité.

Quel est donc enfin cet élément que nous cherchons, et dont l'absence distingue la création de l'âme, ou le concours, ou d'autres effets que Dieu seul peut produire, des effets surnaturels proprement dits?

Pour qu'il y ait surnaturel, il faut que l'effet dépasse non seulement les *forces*, mais aussi les *exigences* de la nature. L'enfant d'un jour ne sau-

rait se suffire ; mais Dieu a dû, suivant la disposition de sa sagesse et de sa bonté, lui préparer, dans ses parents d'abord, et, à leur défaut, dans les autres hommes, le secours indispensable ; ce secours, dès lors, n'a rien de surnaturel. Mais que ce secours venant à manquer dans un cas particulier, — Dieu n'est pas tenu à prévenir ni à suppléer tous les déficits des causes secondes, — Dieu envoie un ange pour éloigner de l'enfant le loup qui va le dévorer, ou le fasse vivre sans nourriture, il y a là un effet surnaturel : car la nature n'a pas droit à ces interventions miraculeuses, et Dieu ne s'y est pas engagé. Que Dieu crée lui-même, et lui seul, l'âme qui doit faire un nouvel homme, il n'y a là rien que de naturel. C'est, en effet, la condition de l'âme spirituelle de ne pouvoir être produite que par création. Dieu se doit donc à lui-même de la créer dans les conditions qu'il a établies pour la propagation de l'espèce humaine, comme il se doit de concourir à l'action des causes secondes. Dans ces cas, la nature a droit, suivant l'ordre même de la Providence, à l'intervention divine, et, dès lors, cette intervention n'est pas regardée comme surnaturelle. Que Dieu, au contraire, intervienne pour donner un enfant à des parents incapables d'en avoir, cette intervention est surnaturelle : la nature ne l'exigeait pas. Voilà donc un second élément néces-

saire à la notion que nous voulons définir. Est surnaturel ce qui dépasse non seulement les forces, mais aussi les exigences de la nature.

Ce second élément coïncide avec ce que l'on nomme la gratuité du surnaturel ; et cette idée de *don gratuit* va nous servir à préciser ce qui pourrait rester confus jusqu'à présent dans les explications données sur les exigences de la nature.

En un sens, tous les bienfaits de Dieu à ses créatures sont des dons gratuits. Il n'est pas, dans le monde créé, d'*exigence absolue*. Dieu pouvait rester seul dans son éternité bienheureuse : le néant n'a pas droit à l'être ; il n'a, dès lors, aucun droit absolu. « Qui, disait l'Apôtre, a commencé par donner à Dieu pour avoir ensuite droit au retour : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei ?* » (*Rom.*, XI, 35.)

Il peut être question cependant d'exigence relative, de droit à ceci ou à cela, et même, en un sens, de créance à l'égard de Dieu. Il y a là un certain ordre et des degrés divers d'exigence ou de gratuité dont l'examen éclaire la notion même du surnaturel. Dieu pouvait ne pas créer le monde ; mais s'il créait quelque chose, il devait à sa sagesse de mettre dans son œuvre des êtres intelligents et libres, grâce auxquels elle lui rendrait gloire et hommage. Il pouvait d'ailleurs en choisir à son gré parmi les possibles, et ainsi est libre

le choix de telles espèces déterminées. On voit comment il y a là quelque chose de gratuit et quelque chose d'exigé.

Si Dieu veut créer l'homme, il faut qu'il lui donne les moyens de subsister ; s'il fait nos âmes spirituelles, il leur doit l'immortalité, et, au cas où elles lui auront été fidèles, l'immortalité heureuse. Encore ici, le don est gratuit par quelque endroit : par d'autres, il est exigé. Aussi, ne dit-on pas que l'immortalité soit un don surnaturel : c'est la condition naturelle de l'âme ; ni qu'il y ait rien de surnaturel dans la façon dont une mère reçoit et donne le lait dont vivra son enfant : c'est l'ordre même de la nature.

Mais tout n'est pas dit encore. Il est des dons surnaturels auxquels nous avons droit, et dont on peut dire, en un sens, que Dieu nous les doit. Ainsi le bonheur céleste est dû à qui meurt en état de grâce ; et, cependant, le bonheur céleste est un don surnaturel. Voilà donc le surnaturel exigé. On ne peut dès lors le montrer comme incompatible avec toute exigence, comme absolument gratuit.

Il y a là, en effet, une certaine exigence, mais non une exigence naturelle, fondée sur la nature, ayant ses racines dans la nature. L'œuvre surnaturelle, faite en état de grâce, mérite une récompense surnaturelle ; mais l'œuvre surnaturelle ne

se fait pas sans la grâce, et si les grâces s'appellent parfois et s'attirent comme les anneaux d'une chaîne, si l'une peut *exiger* l'autre, il reste que la première grâce est absolument gratuite, et que cette exigence n'a pas son fondement dans la nature. Bref, l'ordre surnaturel peut avoir ses lois et ses exigences internes ; mais, la nature par elle-même, ne saurait, à aucun titre, prétendre au surnaturel. Le surnaturel est gratuit, quoique *tel* don surnaturel puisse n'être pas gratuit en lui-même (1). Ainsi, nous avons les deux traits distinctifs du surnaturel comparé à la nature, et nous pouvons le définir, par opposition au naturel, comme ce qui dépasse à la fois les *forces* et les *exigences* de la nature.

Contre cette définition, il y a pourtant une grosse difficulté. Elle semble en contradiction avec la doctrine de bien des scolastiques, et notamment de saint Thomas, sur l'appétit naturel

(1) C'est ce que le concile de Trente a très clairement expliqué au chap. XVI de la session VI : *Bene operantibus usque in finem proponenda est vita aeterna et tamquam gratia filiis Dei per Jesum Christum misericorditer promissa, et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda.* (Denzinger, *Enchiridion*, n. 692.) La formule du concile d'Orange, can. 18, est plus incisive encore et plus augustinienne : *Debetur merces bonis operibus, si fiant ; sed gratia, quæ non debetur, præcedit, ut fiant.* (*Ibid.*, n. 161.)

du surnaturel. C'est, en effet, une chose bien connue : saint Thomas dit que notre nature *exige* la vision béatifique, — qui est, pour la créature, le sommet de l'élévation surnaturelle, — au point de ne trouver que là sa satisfaction et son repos. Et cependant, saint Thomas déclare expressément que la vision béatifique est surnaturelle ; et sa raison, c'est qu'aucune nature créée n'y saurait atteindre par ses propres forces (1). Ne faut-il pas conclure qu'il regarde comme surnaturel tout effet que la nature est impuissante à produire, et que, pour lui, l'*exigence* naturelle ou l'*appétit* (2) ne fait rien à la question ?

Ce n'est pas le lieu de discuter la pensée de saint Thomas sur ce sujet. Mais le docteur angélique n'est pas, au fond, contre nous. Lui non plus n'admet pas, ni que notre nature *exige absolument* le surnaturel, ni que la notion de surnaturel soit compatible avec une pareille exigence (3). Nous pouvons donc être en paix de ce côté.

(1) C'est dans le *Contra gentes*, l. III, c. 50 et 51, que saint Thomas traite le plus longuement de ce désir de la vision béatifique, tout en la reconnaissant comme surnaturelle. Voir aussi $1^{a}$ $2^{æ}$, q. III, a. 8.

(2) *Appétit naturel* et *exigence*, c'est tout un pour saint Thomas, en vertu du principe que *desiderium naturæ non potest esse frustra.*

(3) Sur la pensée de saint Thomas à cet égard, on peut

En paix aussi du côté de quelques modernes, ceux qui tiennent pour l'apologétique dite d'*immanence*, lesquels, en voulant montrer que la nature *postule* le surnaturel, semblent parfois supposer dans la nature un besoin et comme une exigence du surnaturel. Car eux non plus, quoi qu'il en soit d'ailleurs de leurs raisons et de leur méthode, ne prétendent pas établir que le surnaturel soit nécessaire. Ils veulent dire tout au plus que, sans l'hypothèse du surnaturel, la nature concrète et réelle, la réalité que nous constatons en nous est inexplicable. D'où il suit uniquement que le surnaturel est un postulat de la vie, comme, pour Kant, Dieu est un postulat de la raison pratique, et la liberté un postulat de l'ordre juridique.

En somme, la notion abstraite du surnaturel, telle que nous venons de l'établir, n'est pas contestée. Ceux-là mêmes qui, comme Luther, Baius, Jansénius, ont soutenu, sur des points connexes, des erreurs foncières, accorderaient volontiers que la notion du surnaturel est bien celle d'un effet *qui dépasse les forces et les exigences de la nature*. Leur erreur reparaîtrait seulement quand il faudrait préciser ce qu'on entend ici par le mot *na-*

consulter, parmi beaucoup d'autres, Scheeben, *Dogmatique*, trad. franç., t. III, n. 712 *sqq.*, p. 511 *sqq.* ; — Palmieri, *De Deo creante et elevante*, th. XI, n. 3, p. 332 *sqq.* Nous en dirons un mot au chapitre IV.

*ture*. Nous reviendrons sur ce point. En attendant, il reste à faire quelques distinctions qui achèveront de préciser les idées.

## II

Quand nous disons que le surnaturel est ce qui dépasse la nature, l'idée de nature reste indéterminée, abstraite ; et comme notre définition est une définition relative, où le *surnaturel* est, pour ainsi dire, fonction de la nature, il suit que la notion du surnaturel variera suivant la nature concrète à laquelle on le compare. Je m'explique. Telle chose peut être surnaturelle relativement à telle nature individuelle ou spécifique, qui ne l'est pas relativement à telle autre. Parler chinois ou japonais est chose naturelle à quelques-uns ; pour d'autres, ce serait surnaturel. Voguer sur l'eau est naturel au liège ; mais qu'une meule de moulin surnage, on crie au miracle.

D'autre part, il est des effets qui dépassent les forces de toute nature, créée ou possible : ainsi, nul être n'est capable, par ses propres forces, de voir Dieu face à face, ni même de se disposer, de loin ou de près, à cette vision. Le surnaturel, par

rapport à telle nature donnée, est un surnaturel *relatif* : on le désigne assez fréquemment sous le nom de *préternaturel* ; le surnaturel par rapport à toute nature, créée ou possible, est le surnaturel *absolu*. Le surnaturel relatif est naturel pour telle nature : le surnaturel angélique est naturel à l'ange. Le surnaturel absolu est naturel à Dieu seul ; c'est dire qu'il ne saurait être que d'ordre divin, puisque, au-dessus de toute nature créée ou possible, il ne reste que Dieu et le divin.

Nous aurons à revenir sur cette identité du surnaturel absolu et du divin. Il suffit, pour le moment, de constater la chose.

Il faut distinguer aussi le surnaturel dans l'*effet produit* d'avec le surnaturel dans le *mode d'action*. Voir Dieu face à face est du premier genre ; ressusciter un mort, du second genre. Dans le premier cas, on regarde l'effet en lui-même, le terme de l'action. Aucune créature, en aucune circonstance, ne saurait, par elle-même, arriver à voir Dieu. Dans le second cas, on ne regarde pas tant l'effet en lui-même que dans ses relations avec la cause qui le produit et avec les circonstances où il se produit : la vie de Lazare ressuscité peut n'avoir rien d'extraordinaire en elle-même ; l'extraordinaire, c'est qu'il vive après être mort, et qu'un mot de Jésus y ait suffi.

Il faut distinguer enfin, comme on a déjà pu

l'entrevoir dans ce qui précède, les substances surnaturelles et les accidents, actes ou effets surnaturels. Les substances surnaturelles sont, ou les anges, êtres surnaturels par rapport à l'homme (surnaturel relatif), ou Dieu lui-même, être surnaturel par rapport à tout être, créé ou possible (surnaturel absolu et par essence). Les accidents, effets, phénomènes surnaturels sont de diverses sortes. Il y a le surnaturel en nous, et il y a le surnaturel hors de nous. Le surnaturel en nous, c'est, dans l'ordre statique, comme accident permanent, la grâce et les vertus, avec leurs annexes; c'est, dans l'ordre dynamique, comme phénomène passager, l'acte surnaturel produit par Dieu dans et par nos facultés vitales (grâce actuelle, inspiration, illumination, etc.). Le surnaturel hors de nous, c'est le miracle sous toutes ses formes, c'est la révélation et la prophétie, espèces particulières de miracles quand elles se traduisent au dehors.

Cette première idée du surnaturel est précieuse déjà ; car, avec elle, on peut le distinguer de tout ce qui n'est pas lui, et se mettre en garde contre les fausses notions qui pullulent de toutes parts. Mais elle est bien abstraite encore et bien extérieure, telle à peu près qu'un philosophe peut se la faire avec les seules lumières de sa raison. Il ne peut, en effet, le saisir dans les réalités où l'idée

prend corps, pour ainsi dire, et se concrétise. Ces réalités, s'il s'agit du surnaturel proprement dit, du divin en nous, ne nous sont connues que par la foi. Il est vrai qu'elles se manifestent au dehors par des effets visibles. Mais cette vue des effets ne fait pas voir la cause par le dedans ni dans sa nature intime. Pour entrer dans le sanctuaire, il faut croire. La foi elle-même ne nous fait pas *voir* encore le surnaturel : la vision est réservée aux bienheureux ; elle ne nous donne pas même une *connaissance expérimentale* : c'est le propre des états mystiques. Elle nous dit : « Cela est » ; comme le voyageur raconte ce qu'il a vu, comme le savant décrit ses expériences. Sur ces données de la foi, la théologie travaille. A force de méditer, de combiner, de fouiller çà et là, elle arrive à faire épanouir les vérités contenues dans les profondeurs du mot jeté comme une semence par Jésus ou par ses apôtres. Ainsi se dégage et s'élabore l'idée chrétienne et théologique, ainsi se fait la science du dogme. C'est ce travail dont il nous reste à suivre le progrès, sur la question qui nous occupe, en refaisant rapidement le chemin pour notre compte.

## III

C'est l'Evangile qui nous donne les premières indications précises et distinctes sur cet être surnaturel, latent en nous jusqu'au jour où, suivant le mot de saint Jean, « apparaîtra ce que nous sommes ». Si l'Ancien Testament nous fait déjà pressentir, ici comme ailleurs, les révélations du Nouveau ; si des premières pages de la Genèse aux Livres de la Sagesse ou de l'Ecclésiastique, on peut suivre les traces de notre élévation primitive et de notre déchéance ; voir se dessiner de plus en plus nette la figure du Messie, en qui prendront un caractère de spéciale bienveillance les relations de Dieu avec ses élus et son règne au milieu d'eux ; reconnaître, à la lumière des réalités chrétiennes, les annonces du baptême, de l'eucharistie, de la vie de Dieu en nous et de notre vie en Dieu : tout cela, du point de vue où nous sommes, est si vague encore et si fugitif, qu'on ne saurait en tirer parti qu'après s'être fait déjà, sur des données moins confuses, une idée du surnaturel. C'est Jésus lui-même qu'il faut écouter d'abord, nous parlant de ces réalités qu'il est

venu nous faire connaître comme il les voit dans le sein du Père.

A Nicodème qui, tout imbu des idées juives, croyait, lui aussi, que tout était dit quand on avait pour père Abraham, Jésus montre la nécessité d'une régénération, d'une nouvelle naissance à une vie toute spirituelle, qui n'a pas ici-bas ses origines, comme elle n'y a pas son terme, ni ses moyens intimes de développement. Cette vie supérieure ne va pas sans la rectitude morale ; mais elle suppose des principes d'action et de connaissance, la grâce et la foi, distincts de cette rectitude purement naturelle.

A la Samaritaine, venue, sans plus songer, remplir sa cruche au puits de Jacob, il parle d'une eau vive qui étanche pour jamais la soif et qui jaillit à la vie éternelle ; il parle d'un culte en esprit et en vérité, de relations nouvelles entre Dieu et l'homme, dont lui-même vient révéler les secrets. C'est sous une autre forme, moins profonde peut être, comme il convenait, mais non moins expressive, le même enseignement qu'à Nicodème. C'est encore de cette vie supérieure qu'il parle aux Juifs, après avoir guéri le paralytique de la piscine. Lui-même la reçoit substantiellement de son Père : « Comme le Père a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui-même », et c'est cette même vie en quelque sorte

dont reçoit à son tour le germe quiconque « entend la parole du Fils et croit au Père qui l'a envoyé ».

Avec la foule qu'il a rassasiée dans le désert, il procède comme avec la Samaritaine, passant du pain matériel à « la nourriture qui demeure pour la vie éternelle », au « vrai pain du ciel », au « pain de Dieu qui descend du ciel et donne la vie au monde », au « pain de vie » qui est lui-même. Que ce pain de vie soit le Verbe incarné, connu par la foi et aimé par la charité ; que ce soit, d'une façon plus déterminée, Jésus eucharistique donnant sa chair en nourriture et son sang en breuvage, tout le discours du divin Maître est une révélation nouvelle de cette vie surnaturelle qu'il est venu nous communiquer : elle vient du ciel, elle commence ici-bas dans la foi et la charité, elle s'entretient par un aliment spirituel, elle continue éternellement au ciel dans la connaissance et l'amour de Dieu.

Jésus a dit d'autres mots dans le même sens dans ses divers entretiens ou discussions avec les Juifs. Mais c'est surtout dans le discours après la Cène qu'il a insisté sur ce sujet. A Thomas qui lui dit : « Seigneur, nous ne savons où vous allez ; comment donc pouvons-nous savoir le chemin? », Jésus répond : « Je suis la voie, la vérité et la vie. Personne ne vient à mon Père que par moi. » Et.

un peu après : « Je prierai le Père, et il vous donnera l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir : car il ne le voit ni ne le connaît. Mais vous, vous le connaîtrez, car il demeurera avec vous, et il sera en vous... Parce que moi je vis, vous vivrez aussi. Et vous saurez alors que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous... Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai, et je me manifesterai à lui... » Interrompu par un disciple, qui n'a compris qu'à moitié ou n'a pas compris du tout, il poursuit sa pensée : « Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous demeurerons avec lui. » Aller au Père, voilà la fin surnaturelle. Personne n'arrive par soi-même. Il y faut des moyens surnaturels, qui se concentrent en Jésus. Une connaissance due au Saint-Esprit, une vie étroitement liée avec la vie de Jésus, un amour de Dieu pour l'âme et de l'âme pour Dieu se nouant, pour ainsi dire, en Jésus, et, en suite de cet amour, des communications intimes de Jésus à l'âme, des relations familières de Dieu avec elle et une présence spéciale de la Trinité en elle : voilà quelques-uns des traits par lesquels nous est décrit ici ce commerce admirable entre le ciel et la terre, entre le Créateur et sa créature.

Au chapitre suivant, Jésus s'explique par une

comparaison qui dit tout : « Je suis la vigne véritable, et mon Père est le vigneron. Toute branche qui ne porte pas de fruit en moi, il l'ôte ; et toute branche qui porte du fruit, il l'émonde pour qu'elle porte plus de fruit... Demeurez en moi, et moi en vous. Comme la branche ne peut porter de fruit par elle-même, sans demeurer dans la vigne, ainsi vous non plus, si vous ne demeurez en moi. Je suis la vigne, et vous êtes les branches : celui qui demeure en moi et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit ; car sans moi vous ne pouvez rien faire. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est rejeté comme une branche, il se dessèche, on le prend, on le jette au feu, et il brûle... Comme mon Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez en mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez en mon amour, comme moi je garde les commandements de mon Père et demeure en son amour. » « Le Père vous aime, dit-il quelque temps après, parce que vous m'avez aimé, et avez cru que je suis venu de Dieu. » Pouvait-on indiquer plus nettement que par la comparaison du cep et des branches la communauté (évidemment surnaturelle) de vie entre Jésus et les siens, et l'union d'amour nécessaire à la circulation et à la fécondité de cette vie ?

Enfin la prière de Jésus est toute pleine de la

même doctrine : « Mon Père, l'heure est venue ; glorifiez votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie : comme vous lui avez donné pouvoir sur toute chair, afin que tout ce que vous lui avez donné, il leur donne la vie éternelle. Or, c'est ici la vie éternelle, qu'ils vous connaissent vous, le seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ. Je vous ai glorifié sur terre,... et maintenant glorifiez-moi, mon Père, auprès de vous, de la gloire que j'ai eue près de vous avant que le monde fût... Que tous ils soient un, comme vous, mon Père, êtes en moi et moi en vous, afin qu'eux aussi soient un en nous... La gloire que vous m'avez donnée, je leur en ai fait part, pour qu'ils soient un, comme nous nous sommes un. Je suis en eux, et vous en moi, pour qu'ils deviennent parfaitement un, et que le monde sache que c'est vous qui m'avez envoyé, et que vous les avez aimés comme vous m'avez aimé moi-même. Mon Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi : pour qu'ils voient ma gloire, que vous m'avez donnée ; car vous m'avez aimé avant la création du monde... Je leur ai fait connaître votre nom, et je le ferai encore, afin que l'amour que vous avez eu pour moi soit en eux, et que moi-même je sois en eux. »

Ce sont toujours, on le voit, les mêmes réalités ineffables, se manifestant de plus en plus et se

rapprochant, pour ainsi dire, de nous. Union étroite des apôtres et des fidèles en Jésus et avec Jésus, formée sur le type idéal de celle qui existe entre Jésus et son Père ; par suite, débordement sur eux du même amour que le Père a pour son Fils, et participation en eux de cette vie glorieuse dont le Fils a vécu de toute éternité, vie de connaissance et d'amour qui commence pour eux dès ici-bas et qui s'achève dans la connaissance et l'amour de l'éternité.

Voilà, en gros, l'idée que nous donnent du surnaturel les paroles mêmes de Jésus telles que les rapporte saint Jean (1). Le disciple bien-aimé l'a exprimée pour son propre compte en quelques mots pleins et profonds. Après avoir montré dans le Verbe la vraie lumière qui éclaire tout homme, il ajoute : « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu » ; entendez, explique-t-il, « à ceux qui croient en lui ».

(1) Je ne prétends pas tout relever. Je n'ai rien dit, par exemple, des titres d'*amis* et de *frères* que Jésus donne à ses apôtres avec une intention marquée : le premier, dans le discours après la Cène (*Joan.*, xv, 15) ; le second, après sa résurrection (*Joan.*, xx, 17) ; — et notez le corrélatif *Patrem meum et Patrem vestrum*, *Deum meum et Deum vestrum*. On pourrait signaler, chez les autres évangélistes, quelques traits analogues, mais beaucoup moins nombreux et moins expressifs. Cf. Matth., xi, 25-30 ; v. 48 ; formule du *Pater* : *Pater noster*...

Il est l'unique du Père, mais il vient à nous plein de grâce et de vérité. Pourquoi, sinon pour nous donner de sa propre plénitude, selon que l'explique saint Jean-Baptiste, dont le témoignage se fond, pour ainsi dire, avec la pensée de l'évangéliste, pour nous laisser voir Dieu invisible et incommunicable se manifestant et se communiquant par et en Jésus-Christ (1) ?

## IV

Mainte fois, les apôtres expriment à leur façon la doctrine du Maître, la grande doctrine de notre vocation surnaturelle en Jésus-Christ, de notre adoption divine, de notre régénération à une vie nouvelle. Il faut se contenter ici de quelques indications (2).

(1) On trouve les mêmes idées dans la première épître de saint Jean, I, 1-3 ; II, 23-25 ; III, 1-3, 9, etc.

Le mot « enfants de Dieu » ne signifierait pas à lui seul une vraie filiation (cf. *filii lucis*, *filii diaboli*, *vos ex patre diabolo estis*, et analogues) ; mais le contexte et l'ensemble de la doctrine montrent à l'évidence qu'il ne s'agit pas uniquement d'affinité morale.

(2) Pour plus amples développements, voir en particulier

Les apôtres nous parlent de la vocation chrétienne comme d'un grand mystère caché en Dieu, supérieur à toute conception, que peut seul pénétrer l'Esprit de Dieu qui scrute les profondeurs de Dieu ; il s'agit donc de quelque chose de divin. I *Cor.* II, 7-14 ; cf. *Eph.* I, 15, *sqq.* ; III, 17, *sqq.* ; *Coloss.* I, 10, *sqq* ; 26, *sqq.*

Ils la représentent comme une adoption, comme une filiation divine. Non seulement Dieu nous pardonne ; mais il nous fait ses enfants, et il veut que nous l'appelions notre père. A l'esprit de crainte qui convient à l'esclave succède l'esprit d'amour, l'esprit filial. Par nature, nous étions esclaves ; par grâce, nous sommes enfants de la maison, héritiers du ciel, cohéritiers de Jésus-Christ, avec lequel nous ne faisons, pour ainsi dire, qu'un. *Eph.* I et II, *passim.* ; *Galat.* IV, 4, *sqq.* ; *Rom.* VIII, 14, *sqq.*

Cette union avec le Christ dont nous avons l'admirable expression dans les paroles mêmes de Jésus, les apôtres ne cessent, eux aussi, de nous la présenter comme la source, le moyen, la condition de toute notre vie surnaturelle.

Il nous est montré comme le nouvel Adam, chef surnaturel de l'humanité régénérée, en face du premier Adam, le chef naturel de l'humanité terrestre

SCHEEBEN, *Dogmatique*, t. III, de la traduction française, n. 624 *sqq.*

et mortelle ; comme le type idéal de tout prédestiné, comme notre paix avec Dieu, comme notre frère premier-né, comme notre vie même. Deux images surtout sont chères à saint Paul, qui montrent, avant tout, les relations du Christ avec son Eglise, mais qui, du même coup, indiquent ses relations avec chacun de nous. Jésus est le Chef, l'Eglise est le corps mystique, et nous sommes les membres de ce corps, vivant de la vie du chef et ne faisant qu'un seul tout avec lui ; Jésus est l'Epoux, et l'Eglise est l'épouse, donc aussi chaque âme fidèle. On entrevoit, sans qu'il soit besoin d'y insister, ce qu'il y a sous ces images de sublimes et admirables réalités. Toute cette vie surnaturelle, par Jésus, en Jésus, avec Jésus, est ordonnée au bien suprême « que l'œil n'a point vu, que l'oreille n'a point entendu, que le cœur de l'homme ne saurait concevoir », à la vision face à face de ce Dieu « qui habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a jamais vu et ne saurait voir » par ses propres forces.

Saint Pierre enfin donne sur ce sujet le dernier mot, et, sans doute, le plus profond que nous puissions non pas comprendre, mais entendre en quelque façon, quand il désigne la vocation chrétienne et les biens précieux que Dieu nous fait par Jésus comme une participation à la nature divine, *divinæ consortes naturæ*. Voilà le mot qui

explique et notre filiation divine, et notre communauté avec Jésus et par lui avec le Père, et notre vie ne faisant qu'un en quelque sorte avec celle de Jésus, et notre destination à partager la gloire dont jouit au ciel le Fils unique qui est dans le sein du Père, à voir Dieu face à face et à le connaître comme il se connaît lui-même. Quoi d'étonnant à toutes ces divines merveilles, si nous participons à la nature divine, si nous avons en nous quelque chose de divin?

Ce je ne sais quoi de divin en nous, que nous nommons couramment la grâce sanctifiante, saint Jean nous le représente comme un germe divin (I *Joan.* III, 9). C'est bien la même pensée que dans saint Pierre, mais avec une idée accessoire, celle d'une vie qui commence, qui n'est pas développée encore. Dès à présent, nous dit le disciple bien-aimé, nous sommes enfants de Dieu : mais notre développement futur, on ne le voit pas encore. C'est quand il apparaîtra que nous lui deviendrons semblables en le voyant comme il est (I *Joan.*, III, 1, 2). Ainsi la grâce n'est pas la gloire encore, c'en est le germe. Nous avons en nous la vie divine ; mais cette vie n'aura qu'au ciel son plein épanouissement.

D'ici là, c'est la transformation laborieuse du vieil homme en l'homme nouveau, c'est l'effort pour former Jésus en nous, pour mettre notre ac-

tion à l'unisson du principe divin qui doit l'animer, pour *vivre* ce que nous *sommes*. C'est là, on peut dire, le fond de la morale chrétienne, et ce qui la distingue essentiellement de la morale naturelle. Saint Jean l'inculque avec grande insistance en tout ce chapitre III, et toute son épître en est imprégnée. Saint Paul y revient sans cesse, sous une forme ou sous une autre. Saint Pierre, dans le passage même où il parle de ce *consortium divinæ naturæ*, y rattache toutes ses exhortations à fuir le monde, à éviter le péché, à vivre en chrétiens.

Les écrits des apôtres sont pleins de ces grandes pensées (1). Mais ce qui précède donne le principal, et met suffisamment en relief, avec l'indication d'un être surnaturel en nous, les différents traits qui caractérisent ce surnaturel.

(1) Quelqu'un s'étonnera peut-être de ne pas trouver ici la comparaison de la greffe, si souvent employée pour donner l'idée du surnaturel enté sur la nature. Cette comparaison est, en effet, très juste et très belle. Mais, au sens qui nous occupe, elle ne paraît guère dans l'Ecriture. Saint Paul l'emploie, il est vrai, et en un sens qui a d'étroites analogies avec celui-là. Mais ce qu'il a en vue directement, c'est la substitution d'un peuple à un autre, de la race des croyants à la descendance charnelle d'Abraham. Cf. *Rom.* XI, 17-24. Le *complantati* (σύμφυτοι) de *Rom.* VI, 5, se rapproche davantage de la notion que nous étudions, mais n'est pas peut-être très concluant.

## V

Ces hautes idées, qui sembleraient si peu accessibles, étaient familières aux premiers fidèles ; elles pénétraient en eux de toute part et comme par tous les pores : les rits de l'initiation, la mort mystique et la résurrection du baptême, les jours d'enfance avec les blancs vêtements, le mot même de néophyte, qui en disait tant, le monde nouveau qui s'ouvrait, toute cette atmosphère d'idées nouvelles et d'usages nouveaux, ces ruptures avec le passé et ces recommencements de tout, les leçons de l'apôtre et le langage de l'évêque à ces petits enfants qu'il venait d'engendrer au Christ, tout enfin leur faisait sentir et toucher ces réalités ineffables, marquées par les termes sacramentels de rénovation, de régénération, de nouvelle créature ou d'homme nouveau, de temple ou de maison spirituelle, d'effusion du Saint-Esprit dans les cœurs, de vie nouvelle en et par Jésus-Christ, d'enfant de Dieu et d'héritier du ciel (1).

1) L'Office de sainte Agnès est plein de cette idée, soit

Aussi les saints Pères — et les plus anciens plus encore peut-être que ceux qui vinrent après —

qu'il représente Jésus Epoux de la vierge, la prévenant de son amour, la revêtant d'une robe magnifique, la parant de pierres précieuses, lui mettant au doigt l'anneau de l'alliance ; soit qu'il parle en termes mystérieux du signe que l'Epouse lui a mis au front pour qu'elle n'ait pas d'autre amant que lui, du miel et du lait qu'elle a reçu de sa bouche, du sang de Jésus qui orne ses joues. Sainte Lucie exprimait les mêmes idées quand elle disait que les bons chrétiens avaient en eux le Saint-Esprit.

Ce qui est plus inattendu peut-être, c'est de les retrouver chez un de nos poètes du XVI^e^ siècle, Charles Fontaine. Il s'adresse à son nouveau-né :

Jean, petit Jean, viens voir ce tant beau monde...
Viens voir le tout à souhait et désir.

Mais si le monde est beau, l'enfant est bien pauvre :

Petit enfant, peux-tu le bienvenu
Etre sur terre, où tu n'apportes rien ?...
Petit enfant, tu viens bien pauvrement.

C'est ici que la foi intervient et que la pensée se relève, fière et grande :

De ton honneur ne veuil plus être chiche,
Petit enfant, de grand bien jouissant.
Tu viens au monde aussi grand, aussi riche
Comme le roi et aussi florissant ;
Ton héritage est le ciel splendissant ;
Tes serviteurs sont les anges sans vice ;
Ton trésorier c'est le Dieu tout puissant ;
Grâce divine est ta mère nourrice.

supposent-ils ces notions et s'y appuient-ils sans cesse. C'est au point que saint Justin et saint Irénée, sans parler des autres, ne voient plus l'âme, pour ainsi dire, qu'à cette lumière, et en viennent à regarder cet élément surnaturel — qu'ils appellent πνεῦμα ou πνευματικόν, à cause de sa relation étroite au Saint-Esprit spécialement présent dans les baptisés — comme ne faisant qu'un seul tout avec l'âme elle-même : ce qui les rend inintelligibles à quiconque veut les étudier sans se mettre dans l'hypothèse de ces réalités surnaturelles. Les Pères en parlaient donc, quand l'occasion se présentait, comme de choses connues et familières. Ils furent amenés par les hérésies à en relever quelques aspects spéciaux.

Contre les rêveries panthéistiques des Gnostiques et des Manichéens, ils maintinrent la distinction de la nature divine et de la nature humaine, et ils montrèrent que cet élément divin qu'ils reconnaissaient dans l'homme, nous l'avions par grâce et par la communication du Saint-Esprit : saint Justin est déjà très précis à cet égard. D'autre part, quand il fallut maintenir et prouver contre les Ariens ou les Macédoniens la divinité du Fils ou du Saint-Esprit, ils tirèrent un parti admirable des notions courantes sur la déification de l'âme par le Fils ou le Saint-Esprit. Le Fils et le Saint-Esprit, disaient-ils, nous sont

montrés comme vivifiant et sanctifiant par leur présence et par la communication d'eux-mêmes à l'âme qu'ils vivifient et sanctifient. Donc, l'un et l'autre est Dieu : car Dieu seul est vivant et saint de façon à être vivifiant et sanctifiant.

Ces considérations amenaient à mettre en relief ce qu'il y a de *divin* dans cette sanctification de l'âme, dans cette opération surnaturelle du Saint-Esprit en nous ; elles amenaient aussi à insister sur la communication de la personne divine plus que sur l'étude, moins directement pratique, de l'élément divin par lequel notre âme est divinisée. Enfin, les Pères employaient diverses comparaisons pour donner quelques idées de ces réalités ineffables : celle du fer plongé dans le feu et devenant feu lui-même ; celle de la boîte à parfums, qui non seulement est embaumée, mais qui contient le baume lui-même, etc.

Comparant, d'autre part, l'homme divinisé par la grâce et le Verbe incarné, ils montraient la différence entre Jésus fils de Dieu par nature (κατὰ φύσιν), et l'homme son fils par adoption (κατὰ θέσιν) ; l'un d'une manière essentielle et inamissible, l'autre par participation. Ils montraient de même la différence entre le Saint-Esprit, saint par essence, et les hommes qu'il sanctifiait en se communiquant à eux.

Ces distinctions faites, ils aimaient à revenir sur cette divinisation de l'homme. Rien ne leur montrait mieux la grandeur et la bonté du Créateur. Rien, à leurs yeux, ne rendait mieux compte de l'Incarnation. Est-ce trop, disaient-ils, que Dieu se fasse homme, quand cette condescendance divine aboutit à faire de l'homme un Dieu? Et ils ne tarissaient pas sur cet « admirable commerce... où le Créateur du genre humain prend un corps... et naît d'une Vierge, pour nous faire part, en venant comme homme, de sa propre divinité (1). »

On peut suivre dans Scheeben le développement de ces belles idées par des textes bien choisis — depuis Irénée, qui « en fait le pivot de sa théologie », jusqu'à saint Cyrille d'Alexandrie, qui plus peut-être que personne a insisté sur cette divinisation de l'homme, corrélative, en quelque sorte, à l'Incarnation d'une personne divine qu'il mit si vigoureusement en relief contre Nestorius (2).

On trouve la même doctrine chez les Latins, et très fréquemment exprimée. Il semble pourtant

(1) Paroles tirées de l'Office de la Circoncision et de la Purification. On voit par là combien est étroite, dans la pensée de l'Eglise et des Pères, la relation entre l'ordre surnaturel et l'Incarnation du Verbe. Ils parlent de ce qui est en fait. Il ne suit pas que cette relation soit essentielle et absolue, ni qu'elle dût être la même en toute hypothèse.

(2) Scheeben, *Dogmatique*, t. III, n. 674 *sqq*.

que, d'ordinaire, exception faite des Pères chez qui l'influence grecque est plus visible (saint Ambroise, par exemple, et saint Pierre Chrysologue), l'expression de ces grandes réalités a quelque chose de moins concret, pour ainsi dire, et de moins physique. Non pas que la théologie occidentale perdît jamais de vue notre transformation en Dieu par la grâce ; mais sa tendance eût été peut-être à regarder plutôt la rectitude morale et les relations d'amitié avec Dieu que la participation même de l'être divin, si l'influence grecque et celle de la théologie mystique (lesquelles vont d'ailleurs ensemble) n'avaient ramené sans cesse l'attention sur la réalité sublime qui est à la base de cette union morale entre l'âme et Dieu.

Deux hommes surtout, dont les œuvres furent de bonne heure connues en Occident, ont été les agents de cette influence : le mystique Denis, et Maxime le Confesseur ; on peut y joindre, si l'on veut, Jean Damascène. Ces maîtres trop peu connus de la pensée théologique, précurseurs de la scolastique et déjà scolastiques par le fond de la méthode, recueillirent et exprimèrent, avec un sens profond des choses et avec une singulière intensité, la doctrine traditionnelle sur ce sujet. Les Latins s'en inspirèrent, et quelques-uns y joignant leurs propres expériences mystiques, ils arrivèrent eux aussi à donner de cette déification de l'homme

des descriptions qui ne le cèdent en rien à ce qu'avaient dit les Grecs. Qui ne connaît les paroles de saint Bernard sur l'âme déifiée par l'amour : semblable à la goutte d'eau qui, perdue dans le vin, prendrait, sans cesser d'être elle-même, le goût et la couleur du vin ; semblable au fer plongé dans le feu qui, tout en étant encore du fer, semble devenir tout feu, ayant même substance mais avec autre forme, autre gloire, autre action ?

Il est vrai, Bernard et les mystiques parlent ainsi de l'amour mystique ou de l'amour même du ciel. Mais ce qu'ils disent de notre transformation en Dieu vaut pour toute vie surnaturelle, pour toute âme en état de grâce. La vie mystique, en effet, qu'est-ce, sinon la vie de la grâce devenant consciente, connue expérimentalement ? Et la vie du ciel, qu'est-ce, sinon la vie de la grâce, épanouie, parfaite, arrivée au terme de sa lente et obscure évolution ?

## VI

Et précisément cette unité de la vie surnaturelle, cette identité notamment de la vie mystique

avec la vie de la grâce, n'a pas été sans agir sur la formation de l'idée du surnaturel. Les mystiques, en effet, ont une certaine *expérience* des même réalités surnaturelles qui sont en nous par la grâce même et des vertus qui l'accompagnent, de l'amour ineffable des trois personnes divines et de leur présence spéciale dans l'âme en état de grâce ; et c'est justement dans cette expérience du surnaturel que consistent, semble-t-il, les états mystiques. De là vient que les mystiques ont pour décrire ces choses des expressions non pas plus exactes, mais plus vivantes et plus concrètes, que les formules de la théologie : ils trouvent pour en donner l'idée des analogies et des images imparfaites sans doute, et qui peuvent parfois induire en erreur, mais les plus aptes, en somme, et qui suppléent le mieux à l'expérience même de la réalité.

On comprend quelle ressource il y a là pour la théologie. Ainsi le théologien peut prendre contact avec la réalité ; et c'est toujours un grand bien. Tel mot de saint Bernard ou d'un moine inconnu du moyen âge sur le silence de l'âme en la présence de Dieu, sur la touche divine au plus intime de l'être, sur le mystérieux passage de Dieu comme d'un éclair dans la nuit profonde, en fait plus entrevoir que toutes les formules abstraites, et sert singulièrement à vivifier les formules.

Souvent aussi les mystiques, même quand ils

ne disent pas des choses inexactes, les disent inexactement, ce qui fournit aux théologiens l'occasion de préciser, de distinguer, de dégager ce qui est juste et vrai de ce qui ne l'est pas — le tout à l'avantage de la science et de l'idée. Mais surtout ils montrent ces réalités si belles et si sublimes qu'ils donnent le désir de les étudier. Et quand la mystique est traitée par des théologiens comme saint Bonaventure ou saint François de Sales, on comprend combien cette comparaison qu'ils font sans cesse des données de la foi avec celles de l'expérience est favorable à la science du surnaturel.

## VII

La scolastique ne laissa rien perdre de ce que lui léguait la tradition ; elle ordonna le tout, elle systématisa, elle éclaira la question par ce que lui donnaient la philosophie et la raison ; elle unit ce que saint Augustin avait dit de la grâce et de l'intégrité parfaite de notre nature selon l'intention du Créateur avec ce qu'avaient dit les Grecs sur le don surnaturel et divin qui élève notre nature au-dessus d'elle-même, en la rendant participante de la divinité ; elle regarda la question à la fois du côté

physique, si bien mis en relief par les Grecs, et du côté moral, plus souvent et plus spécialement visé par les Latins, et elle montra dans le don physique la condition même de la dignité morale et du mérite.

De là, des conclusions de plus en plus précises et une vue de plus en plus compréhensive du sujet. On distingua les natures et les sphères d'opération. Chaque nature a ses limites, sa perfection propre, sa capacité naturelle d'agir ; mais comme chaque nature est, dans son être et son action, sous la dépendance absolue du Créateur, elle peut être *élevée* par le Créateur à recevoir ou à faire ce dont elle serait incapable par elle-même. Cette *puissance obédientielle* n'a pas d'autres limites que la possibilité intrinsèque des choses. Ainsi Dieu ne peut faire qu'un animal produise un acte intellectuel, et perçoive un esprit ; mais il peut fortifier une intelligence faible au point de la rendre apte à percevoir ce qu'elle ne pourrait percevoir naturellement et par ses propres forces. Et, de même, il est des choses divines que Dieu ne saurait communiquer à aucune créature : son indépendance, par exemple, ou son infinité, ou son être propre ; mais il en est d'autres à la communication desquelles nous ne voyons rien de contradictoire ; le pouvoir, par exemple, de le voir face à face et de le connaître en quelque façon comme

il se connaît lui-même. Voir Dieu face à face dépasse, sans doute, la force et les exigences de toute nature, créée ou possible ; c'est donc quelque chose de surnaturel, c'est l'opération propre de Dieu. Mais rien ne prouve que Dieu ne puisse élever merveilleusement la nature à cette opération merveilleuse, puisque, après tout, Dieu est vérité, et que l'intelligence faite pour la vérité peut évidemment, avec la toute-puissance divine, voir des choses qu'elle ne verrait pas par ses seules forces.

Une telle destinée peut-elle être la nôtre ? Nous ne saurions le deviner. Mais nous savons que ce ne saurait être notre destinée naturelle ; et si Dieu veut bien nous dire qu'en fait c'est là ce que nous réserve son amour infiniment libéral, nous nous trouvons du coup en face du surnaturel réel et concret. En même temps, nous comprenons la convenance qu'un être libre se prépare à cette destinée divine par ses propres actes, et son impuissance absolue à poser naturellement des actes qui y soient proportionnés. Si Dieu alors nous apprend qu'il vient à notre aide par sa grâce pour nous rendre capables de produire dès ici-bas des actes surnaturels et divins, qu'il met dans notre nature même quelque chose qui la transforme en l'image propre de Dieu, qui la divinise, nous comprendrons que cette transformation ne change pas notre nature, et que cette merveilleuse communication

de Dieu à notre âme n'est pas l'impossible et absurde fusion de la nature divine avec une nature humaine ; ce ne peut être qu'une participation accidentelle, mystérieuse d'ailleurs et ineffable, de la divinité.

Ce qu'est cette participation en elle-même, nous n'en avons pas l'expérience dans les états ordinaires, et les mystiques qui semblent l'avoir en quelque façon n'ont, pour nous la décrire, que des analogies et des comparaisons qu'ils déclarent fort imparfaites. Ce sont celles qu'employaient déjà les Pères, du fer plongé dans la fournaise et devenant feu en quelque façon sans cesser d'être du fer ; du cristal tout pénétré par les rayons du soleil au point d'en être lumineux lui même, et, pour ainsi dire, tout soleil. Mais rien ne donne de cette merveilleuse élévation une idée si haute que celle qui se dégage des textes mêmes de l'Ecriture. Enfants adoptifs de Dieu, mais d'une adoption qui atteint jusqu'au fond de la nature pour la transformer, de sorte que nous avons en nous comme « un germe divin » et que nous ne sommes pas enfants de Dieu seulement de nom, mais dans la réalité ; participant de la nature divine, au point de devenir capables d'opérations divines, lesquelles à leur tour parfont notre ressemblance avec Dieu, en attendant la transformation finale, où « nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » ; frères enfin et cohéritiers de

Notre-Seigneur Jésus-Christ, que peut-on dire de plus, et comment mieux exprimer ces réalités divines que par le mot de déification (1) ?

Cette déification, d'ailleurs, n'enlève rien à la distinction des natures, rien à la distance infinie qui sépare la créature du Créateur ; elle met en nous quelque chose de *divin*, c'est-à-dire quelque chose d'espèce divine ; mais elle ne met pas en nous quelque chose *de Dieu*, elle ne nous communique pas identiquement quelque chose de la nature divine. Comment cela est possible, et qu'est-ce proprement que cet élément accidentel qu'on peut appeler spécifiquement divin sans l'appeler identiquement divin ; qu'est-ce, en autres termes, que cette particiption *formelle analogique* dont parlent beaucoup de théologiens, au risque de paraître unir ensemble des termes contradictoires ? Nous le verrons quand nous verrons Dieu face à face. En attendant, il faut se contenter de savoir que cela est, tout en essayant de s'en faire

(1) Le mot n'est pas biblique en réalité, bien que l'influence biblique s'y fasse sentir. Car le mot *Dii estis et filii Excelsi omnes*, ne semble pas avoir de rapport avec la question présente ; mais les Pères, par un procédé dont ils sont coutumiers, ont mis dans la formule biblique une idée qui leur était familière, si bien que la formule même est devenue pour eux l'expression de ces sublimes réalités, et peut-être le point de départ de toute les formules où il est question de notre déification.

une idée, en groupant les données de la révélation, en nous éclairant des analogies de la foi, et notamment de l'analogie avec l'union de la nature divine et de la nature humaine en la personne de Jésus-Christ, en nous aidant des comparaisons grossières que nous offrent les saints, et en nous disant que la réalité reste infiniment plus belle et plus sublime que nous ne saurions le concevoir.

## VIII

Voilà, à peu près, en négligeant les finesses et les détails, l'idée que l'on était arrivé à se faire du surnaturel vers les temps de saint Thomas et de saint Bonaventure. Idée toute traditionnelle, empruntée qu'elle était à l'enseignement même de l'Ecriture et des Pères. Cependant, l'Eglise n'avait pas encore eu occasion d'affirmer officiellement que c'était là sa doctrine. L'occasion fut, comme d'ordinaire, l'erreur opposée. Déjà le concile de Vienne, en 1311, avait défendu la notion même du surnaturel contre les folles rêveries des Béguards et des Béguines, en condamnant l'opinion que toute nature intellectuelle a naturellement sa béatitude en elle-même, et n'a pas besoin de la lu-

mière de gloire qui l'élève à la vision béatifique de Dieu (1). Déjà, en 1329, Jean XXII avait condamné, dans maître Jean Eckard, la suppression panthéistique de la nature devant le surnaturel, l'absorption en Dieu de l'homme divinisé, et l'identification de l'élément divin qui est en nous avec Dieu lui-même (2). Mais c'est par Luther surtout et par Baius que l'Eglise fut amenée à formuler nettement sa doctrine sur le surnaturel et sur la grâce sanctifiante.

Luther, sous deux influences distinctes mais aboutissant au même point, celle du mysticisme panthéistique déjà condamné dans Eckard — lequel supprimait la nature comme inerte et comme néant pour laisser la place au surnaturel, — celle du nominalisme qui avait perdu peu à peu la notion précise de la grâce sanctifiante, beauté physique intrinsèque à la nature quoique d'ordre supérieur à la nature, Luther en vint à regarder la nature comme absolument incompatible avec le surnaturel, et, dès lors, à ne voir dans le surnaturel qu'un vêtement extérieur couvrant, sans la guérir, la corruption essentielle de la nature. Contre cette théorie, qui ramenait toute la justice et la sainteté de l'homme à l'imputation purement juridique et extérieure de la justice et de la sain-

(1) Denzinger, *Enchiridion*, n. 403.

(2) Denzinger, *l. c.*, n. 437-440 ; 446-449 ; 453-454.

teté du Christ, le concile de Trente rappela la notion traditionnelle de la rénovation intérieure par la grâce, de l'être surnaturel, de l'élément divin étroitement uni à notre nature pour la sanctifier et la diviniser, de la grâce enfin, don créé versé dans notre âme par le Saint-Esprit et cause formelle intrinsèque de notre justification. Le Concile allait, çà et là, jusqu'à parler le langage scolastique pour ne rien perdre de la précision que la scolastique avait donnée à ces idées difficiles.

Il semblait que ces définitions dussent fixer à jamais la pensée des catholiques. Il n'en fut pas ainsi. Baius en fut cause pour une bonne part, et, après lui, mais bien inconsciemment, Descartes.

L'erreur de Baius fut double. Il faussa la notion du surnaturel, en niant que tout ce que nous appelons grâce et surnaturel fût proprement gratuit et au-dessus des exigences de la nature, regardée en elle-même et telle que le Créateur se devait de la faire au cas où il voulait créer. Il n'y avait dans notre destination à voir Dieu, ni dans notre adoption divine, rien qui ne fût l'ordre naturel et nécessaire des choses ; si notre nature n'y a plus droit, et si ce sont là de vraies grâces, au sens même de l'Ecriture, il faut l'entendre uniquement par rapport à la nature déchue et pécheresse (1).

(1) Voir les propositions 1-9, de Baius dans DENZINGER, *Enchiridion*, n. 881-889.

Baius, en second lieu, et cette erreur était dans sa pensée étroitement unie à la première, supprimait le don surnaturel lui-même. Pour lui, pas de grâce sanctifiante embellissant et déifiant la nature, nous donnant, avec la dignité d'enfants de Dieu, le titre intrinsèque qui rend nos œuvres méritoires de la vie éternelle. Le mérite, selon lui, tient uniquement à la nature morale de l'œuvre; l'œuvre est-elle bonne et conforme à la loi divine, elle mérite le ciel (1). Ainsi, pour Baius, tout est d'ordre moral. Les dons *divins*, la beauté transcendante que Dieu et les anges voient dans l'homme, tout cela n'existe pas. L'Eglise, en condamnant la double erreur de Baius, a fait siennes, ici encore, avec la doctrine traditionnelle, les explications de saint Thomas et des grands scolastiques.

Mais cette grâce sanctifiante et ces dons divins allaient se trouver en face d'adversaires formidables. L'explication qu'on en donnait était tout

(1) Voir, entre autres, les propositions 11-19, dans Denzinger, n. 891-889. Il y a parmi les propositions condamnées, dites de Baius, une proposition, la 21e, qui suppose l'existence de la grâce sanctifiante nous élevant à la participation de la nature divine, tout en niant son caractère gratuit et surnaturel ; elle n'est pas textuellement de Baius, et le supposé contredit sa doctrine (cf. Prop. 23 et 24). L'Eglise a modifié la phrase pour indiquer plus clairement ce qu'elle voulait condamner. Cf. Scheeben, *Dogmatique*, t. III, n. 635, p. 439, note.

entière liée à l'ancienne philosophie ; ils vont donc être compromis dans la guerre que le cartésianisme va faire à cette philosophie. Ces dons surnaturels et divins sont quelque chose de réel et de physique ; d'autre part, ils ne sont pas la substance même de l'âme, mais quelque chose de surajouté, quelque chose d'inhérent à l'âme ; bref, on les concevait comme des accidents, comme des qualités ; et si des considérations d'ordre technique ont empêché le Concile de Trente d'employer les mots mêmes d'*accident* ou de *qualité*, il a dit l'équivalent. Descartes vint, et l'on sait quelle guerre lui et les siens ont faite à toutes ces entités scolastiques, à ces accidents, à ces qualités qui ne répondent à aucune « idée claire et distincte ». Il ne devait plus y avoir que des substances. Que vont devenir, dans la tempête, les accidents surnaturels ? Leur sort fut moins ballotté peut-être que celui des accidents eucharistiques. De ceux-ci, il fallait bien s'occuper ; car la question s'imposait. Pour ceux-là, l'oubli était plus facile ; ou, du moins, n'était-il pas aussi difficile d'écarter la discussion et de la rejeter dédaigneusement parmi les disputes oiseuses et stériles de l'école. En fait, la théologie nouvelle, émancipée de la scolastique, en vint, au XVIII^e^ siècle et dans une bonne partie du XIX^e^, à oublier presque la grâce sanctifiante et les dons surnaturels. Péché, grâce ne furent plus regardés que

comme des dénominations morales répondant à des idées d'honnêteté philosophique et naturelle. C'était supprimer le problème des accidents surnaturels, mais en supprimant la réalité du surnaturel, pour ne garder que le mot. Ces idées furent longtemps courantes, en France notamment et en Allemagne ; les fidèles en gardent encore quelque chose.

C'est peut-être aux ontologistes que l'on doit les premiers essais sérieux et efficaces de réaction contre ce naturalisme moral substitué au surnaturel. Revenant à l'Ecriture, aux Pères, aux théologiens, ils y trouvèrent partout la mention d'actes divins, d'état déifique, de présence spéciale et d'opérations ineffables de la sainte Trinité dans notre âme ; et ils remirent à flot l'idée du surnaturel physique. Mais eux non plus n'admettaient ni accidents, ni actes distincts de la substance de l'âme ; à cet égard, ils étaient avec Descartes contre les scolastiques. Quelle fut la conséquence ? C'est qu'ils supprimèrent, ou à peu près, la grâce comme élément créé ; ils oublièrent, eux aussi, que « la seule cause formelle de notre justification est la justice de Dieu, non pas celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous fait justes quand nous recevons en nous la justice dans la mesure où le Saint-Esprit la donne à chacun.... et, avec la charité qui reste inhérente en nous, les autres vertus surnaturelles, comme la foi et l'es-

pérance (1) ». Ils ne parlèrent que du don incréé, qui accompagne en nous le don créé, de la présence ineffable des personnes divines dans l'âme juste. Ils supprimaient donc la difficulté, mais en supprimant un article de notre foi. Et quant à l'acte surnaturel, ils le regardaient comme un acte de Dieu même, non pas en ce sens seulement que Dieu le produit en nous et avec nous en nous le faisant faire, mais en ce sens que c'était un acte de la vie même de Dieu en nous ; non pas seulement un acte d'espèce divine, mais identiquement l'acte immanent de Dieu lui-même, communiqué à nous on ne peut dire comment, mais communiqué d'une matière vitale. C'est, on le voit, le mélange et l'identification des natures et des opérations entre Dieu et l'homme. Si cette explication était l'explication catholique, tous les reproches de panthéisme faits au mysticisme chrétien seraient fondés. Et voilà où l'on arrive quand on s'obstine à repousser la notion des accidents réels et distincts.

L'Eglise pourrait intervenir pour repousser ces opinions qui pervertissent sa doctrine. Elle ne l'a pas fait jusqu'à présent. Il est probable qu'elle ne le fera pas de longtemps. Pourquoi cela ? On pourrait dire peut-être : « Parce qu'elle a bien assez de défendre l'existence même du surnaturel contre le

(1) Concile de Trente, Session VI, c. VI, DENZINGER, *Enchiridion*, n. 681, cf. 682.

rationalisme qui le nie, contre le positivisme qui veut l'ignorer, contre l'agnosticisme qui le rejette au loin dans le domaine de l'inconnaissable et de l'inaccessible, contre le naturalisme enfin sous toutes ses formes. » Mais, il y a, ce me semble, une réponse plus profonde et plus consolante. C'est que la notion vraie du surnaturel fait son chemin et dissipe peu à peu l'ignorance et la confusion. Le retour à la scolastique y a été pour beaucoup. Kleutgen avait commencé en Allemagne ; il a été suivi par Scheeben, par Schaetzler, par d'autres encore, si bien que « les magnificences de la grâce divine », pour employer l'expression de Scheeben, sont entrées dans l'enseignement courant. En France, des efforts avaient été tentés depuis longtemps, et Rohrbacher, par exemple, avait écrit sur la nature et le surnaturel des pages estimables. Plus d'un, cependant, parmi ceux qui sentaient l'importance de la question et qui s'en occupaient restaient encore dans les alentours et mêlaient à l'or beaucoup d'alliage. D'autres, comme le P. Matignon dans son livre sur la *Question du surnaturel*, tout en faisant une belle part à l'étude théologique du surnaturel en nous, continuaient cependant à regarder la question en apologistes plutôt qu'en catéchistes ou en théologiens vulgarisateurs. L'abbé de Broglie, dans ses conférences de Sainte-Valère, aborda de front la question de la *Vie surnaturelle*

(1878, *sqq.*), et sut y intéresser ses auditeurs en les instruisant.

En 1891, M. Bellamy publiait un « Essai de vulgarisation théologique » sur la *Vie surnaturelle considérée dans son principe*, travail plus approfondi que celui de l'abbé de Broglie, mais accessible à tous. M. Bellamy n'étudiait *ex professo* la vie surnaturelle que dans son principe. Le P. Terrien, dans ses deux volumes sur *la Grâce et la Gloire*, est plus compréhensif, et son traité, aussi clair et pieux qu'il est profond et savant, a déjà beaucoup aidé à la diffusion de ces idées capitales sur le surnaturel en nous. Ainsi la notion vraie du surnaturel reprend peu à peu sa place dans les esprits. Rentrée enfin dans le haut enseignement, elle se vulgarise avec rapidité. Il n'est rien qu'on ne puisse faire entendre, quand on l'entend bien soi-même. Les chrétiens comprennent à merveille, quand on sait s'y prendre pour les leur exposer, ces hautes idées dont ils vivent ; et, à mesure qu'ils les comprennent mieux, ils sont portés à en vivre davantage.

# CHAPITRE III

## L'ÉLÉVATION PRIMITIVE

### I

C'est Haeckel, je crois, qui disait résolument : « J'aime mieux être un singe perfectionné qu'un Adam dégénéré ». Affaire de goût, qui ne change rien à la réalité historique. Quelle a été cette réalité ? Quelles ont été les origines de l'homme, quelle a été sa condition primitive ?

Sur cette question, nous constatons, et cela depuis les Grecs et les Romains jusqu'à nous, un double courant d'opinions, deux façons de concevoir les premiers temps de l'humanité. Il y a, d'un côté, le rêve poétique d'un âge d'or, où le ciel et la terre se distinguaient à peine, où Dieu conversait familièrement avec l'homme, où ce

monde n'avait pour l'humanité innocente que faveurs et complaisances. Il y a, d'autre part, l'hypothèse des ascensions progressives — celle d'Epicure et de Lucrèce — qui nous peint des couleurs les plus sombres l'humanité primitive, à peine distincte des bêtes, luttant péniblement contre une nature plus marâtre que mère, n'arrivant qu'à force d'industrie et de peine à la vie civilisée, à la conquête d'un monde rebelle.

Faut-il voir dans chacune de ces hypothèses de vagues réminiscences, un écho de lointaines traditions? Est-ce là simplement un transfert dans le passé du double aspect des choses, une projection au dehors de la double tendance de notre esprit à mettre le bonheur désiré, l'idéal entrevu, tantôt dans le passé et tantôt dans l'avenir? Je ne sais. Mais l'idée biblique englobe à la fois les deux conceptions si diverses de nos origines humaines. La Bible nous parle d'une époque heureuse, d'un paradis terrestre, d'une félicité primitive; et elle nous laisse assez entrevoir qu'après la chute l'homme, jeté sans expérience et sans acquis dans un monde inconnu, a dû faire péniblement son éducation, lutter sans cesse contre des forces rivales, monter lentement des périodes du silex taillé, du feu péniblement allumé au frottement des pierres jusqu'à celle du fusil Lebel et de la traction électrique.

Nous n'avons pas ici à faire de l'histoire ou de

la science. Ce qui nous intéresse, c'est l'aspect théologique des questions. Cherchons dans la Bible la vérité théologique sur l'état premier de l'homme.

Que nous dit la Genèse? Elle nous montre Dieu formant l'homme avec de l'argile, comme un artiste qui modèle sa statue, et lui soufflant au visage un souffle de vie, faisant de l'homme enfin un être vivant. L'homme ainsi créé, Dieu le met dans l'Eden, dans le paradis de délices, où il trouve tout à souhait pour le plaisir des yeux, tout à souhait pour le goût.

Adam, dans cet état heureux, ne devait pas mourir. C'est ce qu'indique nettement la menace divine : « Ne touche pas à l'arbre de la science du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras. » Ce *tu mourras* doit s'entendre évidemment comme la peine de la transgression ; Dieu ne lui annonce pas, d'ailleurs, la mort pour le jour même, mais seulement la condamnation. D'autres passages de l'Ecriture sont très clairs à cet égard. « Dieu n'a pas fait la mort », dit le livre de la Sagesse, I, 13; « Dieu a fait l'homme immortel ; c'est par la haine du diable que la mort est entrée en ce monde. » II, 23-24. Saint Paul enseigne expressément la même doctrine. C'est par le péché, dit-il, que la mort est venue; mort et péché vont de pair. *Rom.* V, 12, 17, 21 et passim. Inutile d'insister, c'est un point de notre foi, et l'un des

plus vivants dans la tradition de tous les siècles chrétiens, que la mort est la peine du péché. Adam n'était donc pas destiné à mourir.

Sur la douleur, les textes bibliques sont moins explicites. Ils en disent assez cependant pour donner un fondement solide à l'enseignement catholique donnant toutes les peines de cette vie comme la suite du péché originel. Ils nous montrent Adam dans un jardin de délices. La terre lui est douce et docile, le travail sans fatigue. Car c'est après le péché qu'il est dit : « Maudite sera la terre à cause de toi... Elle te donnera des ronces et des épines... tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, jusqu'à ce que tu retournes à la terre d'où tu as été pris ; car tu es poussière et tu redeviendras poussière. » C'est la sentence portée contre Adam pécheur. Elle donne l'origine de la peine attachée au travail ; elle montre le sol comme indocile et révolté contre lui en retour de sa faute. La sentence portée contre la femme est dans le même sens : « Je mutiplierai tes peines avec tes grossesses ; tu enfanteras dans la douleur. » Si les souffrances du travail, de la grossesse et de l'enfantement sont ainsi présentées comme un châtiment, il faut dire la même chose de toute souffrance. L'homme, dans l'intention divine, devait donc être impassible. Aussi bien la souffrance et la mort sont sœurs : l'exemption du

grand mal emportait l'exemption du mal plus petit.

Un troisième privilège de l'état primitif nous est signalé par la Bible avec une délicatesse exquise. Adam et Eve « étaient nus tous deux, et ils ne rougissaient pas. » *Gen.* II, 25. Mais aussitôt qu'ils ont péché « leurs yeux s'ouvrirent et ils comprirent qu'ils étaient nus : et ils entrelacèrent des feuilles de figuier et ils se firent des ceintures. » *Gen.* III, 7. Ils ont honte de leur nudité, et cette honte tient à la perte du privilège d'innocence. C'est ce que la suite nous fait voir clairement : « Et ils entendirent la voix de Jahvé Elohim qui se promenait dans le jardin à la brise du jour, et Adam et sa femme se cachèrent de la face de Jahvé Elohim parmi les arbres du jardin. Et Jahvé Elohim appelle Adam, et lui dit : *Où es-tu ?* Et (Adam) dit : *J'ai entendu ta voix dans le jardin et j'ai eu peur, parce que j'étais nu, et je me suis caché.* Et (Dieu) dit : *Qui donc t'a fait savoir que tu étais nu, si ce n'est que de l'arbre dont je t'avais commandé de ne pas manger, tu en as mangé?* » *Gen.* III, 8-11. Cette honte de leur nudité leur vient évidemment de la soudaine révolte des sens, et cette révolte est la conséquence de leur péché. C'est dire que la convoitise charnelle n'existait pas dans l'état d'innocence : la chair alors était parfaitement soumise à l'esprit. Saint Paul nous mène

à la même conclusion. Que nous dit-il, en effet, de la concupiscence? Il la montre en rapport étroit avec ce péché qui est entré dans le monde par Adam, avec le péché originel; il lui donne même le nom de péché, non pas uniquement parce qu'elle mène au péché, mais aussi parce qu'elle a sa source dans le péché. *Rom.* v. 12 sq.; vi, 12 sq.; vii, 8 sq. Les Pères parlent tous dans le même sens. Le Concile de Trente également; car il a défini que l'Eglise n'a jamais entendu le mot de l'Apôtre comme si la convoitise était elle-même un péché, au sens propre, mais uniquement une suite du péché et une occasion de péché. Denzinger, *Enchiridion*, n. 674. C'est dire que, dans sa pensée, la convoitise n'existait pas dans l'état d'innocence.

A ces dons, il faut ajouter la *science*, une science *infuse* et non acquise. On peut le conclure de la scène où Dieu amène « tous les animaux de la terre et tous les oiseaux du ciel devant Adam pour qu'il vît comment il les nommerait. » *Gen.* ii, 19. Quel que soit, en effet, le sens précis de tout le passage, il est difficile de n'y pas voir au moins des indices d'une connaissance qui dépassait la jeune expérience du premier homme. Il est possible que plusieurs aient vu dans ce texte plus qu'il n'y a. Toujours faut-il accorder qu'Adam, créé adulte et parfait, comblé des dons de Dieu, insti-

tuteur né du genre humain, roi de la création, n'a pas dû être jeté par Dieu dans son royaume sans une science proportionnée à son rôle, à son état, aux autres privilèges dont il était investi. Hors ce principe général, le plus sage est de reconnaître que nous n'avons guère de données précises sur le savoir du premier homme (1). Un passage de l'Ecclésiastique sur la création de l'homme et sur la munificence de Dieu envers lui parle de ses facultés de connaissance, de sa science et de sa sagesse, mais sans rien dire de précis, sans rien dire même qui ne puisse s'entendre de la nature humaine. *Eccli.* XVII, 1-9.

Nous en avons moins encore sur une autre prérogative de l'état heureux que nous étudions, le domaine d'Adam sur les animaux. On ne voit même pas au juste s'il faut, d'après l'Ecriture, admettre à cet égard quelque privilège spécial. Dieu crée l'homme pour être roi de la création, *Gen.* II, 16, 28 ; mais cette royauté est l'apanage naturel de l'animal raisonnable, ce n'est pas un don nouveau et distinct. On ne peut rien conclure

(1) Je ne parle pas des paroles que prononce Adam quand Dieu lui présente Eve, l'aide semblable à lui, qu'il n'avait pas trouvée parmi les animaux. Ces paroles, en effet, ne sont pas l'expression de la science infuse dont il est ici question : elles sont dites sous une inspiration spéciale de Dieu.

non plus de la scène où Dieu est représenté « amenant les animaux devant Adam, » soit parce que nous ne savons pas au juste ce qu'a pu être ce défilé et cette revue, soit parce que, s'il y a eu là quelque chose qui manifeste un empire spécial de l'homme, on pourra toujours l'attribuer à l'intervention spéciale de Dieu, et non à l'état ordinaire. Ici encore les textes postérieurs disent quelques mots, mais ils n'ajoutent rien à la Genèse, rien qui distingue Adam innocent de sa postérité déchue. Cf. *Psaume* VIII, 8 ; *Eccli.* XVII, 3, 4 ; *Sap.* IX, 1, 2.

Par contre, la pensée catholique semble supposer dans Adam un privilège spécial. Quand un saint comme François d'Assise ou Romedius commande aux loups et aux ours de ne plus faire de mal et les rend doux et dociles comme des agneaux, commande aux oiseaux de se taire pendant qu'il parle et obtient le silence absolu jusqu'à ce qu'il leur ait donné congé de gazouiller à qui mieux mieux, nous sommes portés à voir là comme un retour à l'état primitif où l'homme innocent n'avait qu'à vouloir pour être obéi. De plus, il faut admettre que les animaux n'auraient pas nui à l'homme dans cet état de paix et d'impassibilité ; ce qui peut sans doute s'expliquer par une providence spéciale, mais ne s'explique d'une façon satisfaisante que si à cette providence spéciale

répond quelque chose dans l'ordre des causes secondes. Enfin, si le sol, avant le péché, obéissait docilement au travail de l'homme et ne produisait rien que suivant sa volonté, si, dans l'homme, la partie animale était soumise à la raison, n'est-il pas logique de supposer que les animaux ont dû être par rapport à lui dans des conditions analogues ?

Concluons avec saint Thomas que « tous les animaux auraient d'eux-mêmes obéi à l'homme, comme lui obéissent à présent certains animaux domestiques (1) ». La comparaison de saint Thomas nous indique, du même coup, en quel sens il faut entendre ce domaine de l'homme et cette obéissance de l'animal. Le péché, dit sans cesse l'Angélique docteur, n'a pas changé la nature des êtres, il a seulement fait perdre à l'homme sa maîtrise parfaite en lui et autour de lui.

Nous n'avons rien dit jusqu'ici du don le plus précieux du Créateur à sa créature, de la grâce sanctifiante et des vertus. De fait, la Genèse n'en fait pas expressément mention, se contentant, selon la remarque souvent répétée de saint Thomas, de parler à un peuple encore charnel et grossier de ce qui se voit et de ce qui se touche pour lui faire reconnaître au moins là l'œuvre et l'intervention du Créateur.

(1) I Q. 96. a. I ad 4.

Les Pères, il est vrai, ont vu dans les paroles divines : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance », ou dans le souffle de vie que le Créateur inspire à la face du premier homme, l'indication d'un don divin, d'une vie supérieure. Mais ils l'y ont vu parce qu'ils y cherchaient une doctrine connue par ailleurs ; ils ne l'auraient pas trouvée par la seule exégèse. Le texte sacré ne nous dit qu'une chose à ce sujet : la bienveillance de Dieu pour l'homme et leurs relations familières et amicales, rompues par le péché. La destinée surnaturelle à la vision béatifique, et la vie de la grâce par laquelle nous nous y disposons sont là incluses, mais combien voilées ! L'Ecclésiaste nous dit à son tour : « J'ai trouvé que Dieu a fait l'homme droit et juste. » VII, 30. Droiture ou justice emporte, avec la destinée surnaturelle, la grâce qui nous oriente vers cette destinée. Mais cela, nous le savons par ailleurs, si bien que de ce texte non plus nous ne pouvons rien conclure sans le regarder à la lumière des indications postérieures. C'est dans les enseignements des apôtres, et notamment de saint Paul, qu'il faut chercher sur ce sujet des données plus précises.

Jésus est venu réparer le mal fait à la nature humaine par le péché d'Adam et nous rétablir dans l'état d'où ce péché nous a fait déchoir. Il nous *réconcilie* donc et nous *remet en paix* avec

Dieu. *Rom.* v, 11 ; 2 *Cor.* v, 18, 19 ; *Colos.* i, 20 ; cf. *Eph.* ii, 3 et 14. Il nous *renouvelle*, il nous *recrée*, il nous *rachète*, en nous rendant ce que nous avions perdu, en replaçant toutes choses dans l'état primitif. 2 *Cor.* iv, 16 ; *Eph.* iv, 23 ; 2 *Cor.* v, 17 ; *Eph.* i, 7, 10 ; *Rom.* iii, 24 ; 1 *Cor.* i, 30. Il est le *chef nouveau* de l'humanité pour tout *refaire à neuf*, établi en place du premier chef qui avait tout ruiné ; il est enfin le nouvel Adam, non seulement parce qu'il est le principe de notre vie surnaturelle comme le premier Adam de notre vie naturelle, mais aussi parce que, enfants de mort et de colère par la faute du vieil Adam, nous sommes sauvés par le nouveau et remis en grâce avec Dieu. *Eph.* i, 10 ; *Coloss.* i, 19, sq. ; *Rom.* v, 15, sq. ; 1 *Cor.* xv, 45 sq. ; *Eph.* ii, 3. Cet état de nouveauté que nous devons au Christ est l'état de grâce et d'adoption qui nous fait enfants de Dieu, héritiers du ciel, prétendants de la vision béatifique. Puisque ce *renouvellement* n'est qu'une *réparation*, cette *élévation* un *relèvement*, cette *paix* un *renouement* de l'alliance première, une *réconciliation*, il faut conclure qu'Adam jouissait, avant sa chute, des mêmes prérogatives que nous avons en Jésus-Christ, et qu'il était lui aussi enfant de Dieu, héritier du ciel, orienté vers la vision béatifique, en un mot qu'il avait la grâce sanctifiante et les vertus infuses.

La tradition patristique est unanime sur ce point, soit avant, soit après Pélage (1). Et le Concile de Trente ne fait que reproduire la doctrine commune en disant qu'Adam a perdu par son péché « la sainteté et la justice où il avait été établi. » (2).

Un point reste, non pas douteux, mais sans la sanction officielle de l'Eglise, c'est celui du moment où Adam reçut la grâce. Fut-ce à l'instant même où il fut créé, fut-ce quelque temps après? Sur ce point les théologiens scolastiques n'ont pas été unanimes. Plusieurs parmi eux, distinguant entre la grâce et la justice originelle, disaient qu'il avait bien été créé dans la justice originelle, mais qu'il n'avait reçu la grâce que plus tard, après s'y être disposé par ses propres actes. La question n'est pas de grande conséquence, et le Concile de Trente n'a pas voulu la trancher. Il faut reconnaître cependant que toute la tradition patristique est pour la création en état de grâce, ainsi que la façon courante de voir et de parler. Les raisons que l'on donnait en faveur de l'opinion contraire sont sans valeur ; car la distinction de temps entre la création de l'âme et l'infusion de la grâce n'est nécessaire ni pour se disposer à la grâce, ni pour

(1) Voir un choix de textes dans Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, n. 174 sq.

(2) Session 5, can. 1. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 670.

comprendre que la grâce n'est pas due à la nature. Celles que l'on donne pour la simultanéité sont autrement solides. La meilleure ressortira naturellement des explications qu'il nous reste à donner sur la *justice originelle* et sur le lien intime entre les dons divers qui constituaient ce bienheureux état (1).

## II

Ces dons étaient-ils naturels, étaient-ils surnaturels ? En autres termes, l'homme y avait-il droit en vertu de sa nature ? Etait-il destiné à voir Dieu face à face, comme il est destiné à vivre éternellement dans son âme, ou, au moins comme il est destiné à la béatitude ; avait-il à la grâce sanctifiante le même titre à peu près que l'enfant à l'amour de sa mère ou à l'héritage paternel ? Etait-il aussi peu fait pour mourir ou pour souffrir que le commun des hommes pour la torture ou pour l'échafaud ? Enfin la guerre cruelle qu'il sent en lui-même, la rébellion des sens contre l'esprit est-elle de même espèce que la révolte et la guerre

(1) Voir saint THOMAS, 1 q. 95, art. 1, et passages parallèles.

d'un sujet contre son souverain légitime, que la lutte dans un ménage entre la femme et le mari ?

La réponse est d'une extrême importance, soit qu'on regarde la chose du côté de Dieu et de sa Providence sur l'humanité, soit qu'on la regarde du côté de l'homme et de sa situation actuelle.

C'est pour avoir mal résolu ce premier problème que Luther d'abord, que Baius et Jansenius ensuite, sont arrivés comme fatalement à des thèses qui choquent toutes nos idées de justice et qui révoltent notre raison. Ils ont voulu que la condition primitive de l'homme fût sa condition naturelle, la vision béatifique sa fin unique et nécessaire, l'état de grâce l'état essentiel de toute nature que n'a pas viciée le péché, l'impassibilité et l'immortalité une suite de l'innocence, l'intégrité un apanage que Dieu ne saurait refuser à ses amis. Ils n'ont pas reculé devant la conséquence. L'homme déchu est un monstre ; la nature privée des dons spéciaux faits à Adam une nature mutilée, viciée dans ses attributs intrinsèques ; l'état présent un état inexplicable autrement que par le péché. Dieu, selon eux, ne pouvait pas plus créer l'homme sans ces dons et sans cette destinée qu'il ne pouvait le créer pécheur, et en révolte contre son Créateur. Ne dites pas qu'il nous crée ainsi maintenant, et que pourtant nous ne pouvons le traiter d'injuste. Ils répliquent en recourant au

péché originel, et si vous demandez quelque explication sur le péché originel, et comment il se fait que l'enfant d'un jour, à cause du péché d'Adam, naît privé de dons qui, à ne regarder que sa nature, lui seraient dus en justice, ils font taire la raison présomptueuse, ils rappellent que les voies de Dieu ne sont pas nos voies,

> *Et* qu'on doit ce respect au pouvoir absolu,
> De n'examiner rien quand un *Dieu* l'a voulu.

Si on leur dit qu'ils donnent ainsi beau jeu aux rationalistes, ils répondent qu'il faut en prendre son parti et que la raison n'a rien à voir dans les choses de la foi.

N'est-ce pas d'ailleurs, ajoutent-ils, l'enseignement traditionel de l'Eglise? N'est-ce pas notamment la doctrine de saint Augustin contre les pélagiens ou semi-pélagiens de tous les temps et de tous les pays, fussent-ils saint Thomas et la scolastique? J'ai montré, au chapitre premier, que cet appel a la tradition et à saint Augustin repose sur une confusion. Saint Augustin, traitant contre les pélagiens la question de *fait*, a dû maintenir, avec l'Ecriture et la tradition, que ces dons, Adam les avait reçus avec la vie, qu'il devait les transmettre à ses descendants et que, *dans l'intention divine*, tous les hommes devaient y avoir part. Mais il ne dit pas qu'ils y eussent droit, à ne con-

sidérer en eux que la nature, il ne dit pas que Dieu ne pouvait les refuser à la nature innocente. Il suppose le contraire, et parfois (quoique rarement) il le dit en termes exprès.

L'Eglise d'ailleurs s'en est expliquée nettement. Elle a condamné les propositions suivantes de Baius:

3. Et pour les bons Anges et pour le premier homme, s'il eût persévéré dans cet état jusqu'à la fin de sa vie, le bonheur céleste serait une récompense, non une grâce.

21. L'exaltation et l'élévation de la nature humaine à la participation de la nature divine était chose due à l'intégrité de notre condition primitive; il faut donc l'appeler naturelle et non surnaturelle.

23. Il est absurde de soutenir que l'homme, à l'origine, a été, par un don surnaturel et gratuit, élevé au-dessus de sa condition naturelle pour rendre à Dieu un hommage surnaturel de foi, d'espérance et de charité.

26. L'intégrité où Dieu créa d'abord l'homme ne fut pas une élévation gratuite de la nature, c'était sa condition naturelle.

55. Dieu n'eût pu créer l'homme à l'origine tel qu'il naît à présent.

72. Toutes les afflictions des justes sont des châtiments de leurs péchés.

78. L'immortalité du premier homme n'était pas un don gratuit, c'était la condition naturelle.

79. Il est faux que le premier homme ait pu être

créé et formé sans la justice naturelle (entendez *originelle*).

A l'occasion, elle a frappé les mêmes erreurs chez les jansénistes. Ainsi Clément XI, dans la fameuse bulle *Unigenitus*, parmi les propositions de Quesnel, condamnait celle-ci :

35. La grâce d'Adam est la suite de la création, elle était due à la nature saine et intègre.

Pie VI, dans la bulle *Auctorem fidei*, a rappelé et renouvelé ces condamnations contre les jansénistes de Pistoie :

16. La doctrine du Synode, sur l'état d'heureuse innocence (avec l'intégrité et la justice intérieure) en tant que dans son ensemble elle insinue que cet état était la suite de la création, dû à l'homme et exigé par sa nature et sa condition d'homme, et non un bienfait gratuit de Dieu : fausse, condamnée autrefois dans Baius et Quesnel, erronée, favorable à l'hérésie pélagienne.

17. La proposition ainsi énoncée : *Instruits par l'Apôtre, nous regardons la mort non pas comme la condition naturelle de l'homme, mais comme la juste peine du péché originel ;* en tant qu'elle se couvre insidieusement du nom de l'Apôtre pour insinuer que la mort, qui dans l'état présent est infligée comme la juste peine du péché par le juste retrait de l'immortalité, n'était pas la condition naturelle de l'homme,

comme si l'immortalité n'avait pas été un bienfait gratuit, mais la condition naturelle : captieuse, téméraire, injurieuse à l'Apôtre, déjà condamnée.

Voilà donc qui est acquis : destinée surnaturelle, grâce sanctifiante, exemption de la mort et de la douleur, intégrité ou exemption de la convoitise, tous les privilèges de l'état primitif, autant de dons gratuits surajoutés par pure libéralité aux dons naturels ; la nature, même innocente, n'y avait aucun droit, Dieu pouvait créer l'homme sans cela.

Le Concile du Vatican se proposait de définir solennellement cette doctrine, et trois canons étaient préparés à cet effet. Le temps lui a manqué pour cette partie de son œuvre, et les canons n'ont aucune valeur officielle ; mais nul doute qu'ils ne répondent à la pensée de l'Eglise. Les voici :

1. Si quelqu'un niait que le genre humain a été, dans notre premier père, élevé à un état surnaturel, qu'il soit anathème.

2. Si quelqu'un soutenait qu'il faut admettre un ordre surnaturel en ce sens seulement qu'on peut appeler surnaturel tout ce qui n'est pas de la perfection essentielle de l'homme, et refusait de reconnaître des dons et un ordre divins qui dépassent les forces et les exigences de la nature créée et la perfectionnent au delà de sa sphère propre, qu'il soit anathème.

3. Si quelqu'un soutenait que la justice et la sain-

teté où l'homme se trouvait avant sa chute n'était pas surnaturelle, mais était d'espèce telle que l'homme en vivant bien pouvait y arriver par ses forces naturelles, qu'il soit anathème.

L'Eglise n'avait pas besoin, pour affirmer si énergiquement ces grandes vérités, de révélation spéciale. La raison suffit. Composé d'âme et de corps, l'homme est un animal, et s'il a sur les autre animaux l'avantage de la raison, cet avantage regarde l'âme dans des fonctions où le corps ne peut prêter qu'un concours indirect et comme du dehors, il ne change en rien les conditions mêmes du composé. Il se nourrit donc et se développe comme l'animal, et il est soumis comme lui à l'influence de toutes les causes extérieures qui peuvent agir sur le composé. Quoi d'étonnant dès lors qu'il s'use et qu'il se détériore, quoi d'étonnant qu'il meure? Et quant à la douleur, n'est-ce pas un des aspects de la sensibilité, le corrélatif et comme la rançon du plaisir? Qui soutiendra que le Créateur fût tenu d'ôter à sa créature cet aiguillon, qui pique, mais qui stimule? Les philosophes ont montré à l'évidence le grand et beau rôle de la douleur dans la vie, comme d'une éducatrice austère, comme d'une condition précieuse d'activité, de progrès matériel et moral; comme d'un agent d'expiation en cas de fautes qui sont le

triste apanage de toute nature créée ; comme d'une belle occasion de déployer les ressources et les énergies latentes de la nature, de faire valoir dans l'homme ce qu'il y a de plus grand et de plus beau, la grandeur et la générosité du caractère, la royauté d'une volonté maîtresse et indomptable. Ces avantages sont tels qu'on s'étonnerait plutôt que Dieu en eût privé la nature innocente, s'il n'avait eu d'autres moyens de les compenser largement.

Ne dites pas qu'il devait nous épargner au moins l'angoisse suprême de la mort ; car la mort est le terme de l'épreuve, le passage à un état supérieur, où l'âme enrichie des acquisitions qu'elle a faites dans la vie mortelle et fortifiée par l'exercice, dégagée des entraves d'un corps qui désormais la gêne plus qu'il ne l'aide, entre dans le monde des esprits, vit avec eux et agit comme eux. Et si l'on veut que l'homme tout entier doive être récompensé et non l'âme toute seule : si l'on veut du moins que l'âme elle-même ne puisse avoir sa béatitude et sa perfection que dans l'union avec le corps : tout ce qu'on peut en conclure, c'est que la résurrection des corps ne serait plus un don purement gratuit, mais non que l'immortalité nous est naturelle.

Pour la convoitise, la question peut sembler plus délicate. Car ici nous ne sommes plus en face

d'un mal purement physique, mais d'un mal qui touche de si près à l'ordre moral qu'il a tout l'air d'être lui-même d'ordre moral. Cependant ici encore la raison parle en faveur du dogme. On pourrait arguer du fait que jamais philosophe païen n'a rien soupçonné là de mystérieux ni d'inexplicable. Mais allons plus à fond. Le composé humain est sans doute quelque chose d'étrange et de merveilleux. Un même être tenant à la fois de l'ange et de la bête, de l'esprit et de la matière, c'est un prodige que les Pères de l'Eglise ont souvent admiré. Non pas pour y voir quelque chose de monstrueux, mais, au contraire, pour exalter la grandeur de l'homme et louer la sagesse du Créateur, faisant de l'homme un microcosme, un monde en raccourci, comblant l'abîme qui semblait séparer à jamais la matière et l'esprit, les unissant en un tout harmonieux, établissant la continuité dans l'échelles des êtres depuis l'ange « si près de Dieu » jusqu'à la matière « si près du néant ». Mais puisque cet être est à la fois animal et spirituel, il faut qu'il ait les tendances correspondantes à sa double nature, tendances vers le bien sensible en rapport avec sa nature sensible, tendances vers le bien raisonnable en rapport avec sa nature raisonnable. Or, il peut y avoir opposition entre le bien de la nature sensible et le bien de la nature spirituelle, entre le plaisir, par exemple, et le de-

voir. L'homme sera donc naturellement tiré en sens contraires. De là au désordre moral et à la capitulation de la volonté, la distance n'est pas grande. Mais enfin ce premier mouvement n'est pas encore le mal moral, et la volonté reste libre de dire non. Il y a même dans ce non de la volonté, en dépit des attraits contraires, dans cette victoire de la raison sur la passion, quelque chose de grand et de beau, analogue en bien des points à la victoire des martyrs sur les tyrans, à celle du sage que le monde peut écraser sans lui faire peur ni l'ébranler. Il ne faudrait pas conclure de là que notre état présent est supérieur à celui d'Adam ou de la sainte Vierge, dont l'intégrité parfaite ne connaissait ni luttes intérieures ni difficultés. Mais au moins ne voit-on pas que la sagesse ou la justice de Dieu exigeât qu'en nous créant il nous donnât cette intégrité qu'Adam reçut et perdit pour nous. Tout au plus la nature a-t-elle droit à un secours opportun contre les tentations trop vives ou contre les surprises de la passion. Mais l'intégrité elle-même, non moins que l'impassibilité ou l'immortalité, doit être regardée comme un don gratuit, gratuit même au regard de la nature innocente.

Si cela est vrai de ces dons qui, après tout, ne sont pas d'ordre divin, et sont plutôt préternaturels que surnaturels proprement dits, surnaturels

par rapport à nous, et non par rapport à tout être créé ou possible, à plus forte raison faut-il dire la même chose des dons d'ordre *divin*, comme la grâce sanctifiante ou la destination à la vision béatifique. Voir Dieu face à face, être avec Dieu dans des termes de fils à père, ce sont choses qui ne dépendent pas de l'homme, et auxquelles nulle créature, si parfaite qu'on la rêve, ne saurait prétendre ni avoir droit, à moins que Dieu n'intervienne d'abord pour déifier la nature et lui faire produire des actes déifiques. Ce sont donc choses surnaturelles.

Qu'on nie, si l'on veut, l'existence de la grâce sanctifiante, ou qu'on en pervertisse la notion. Mais nul ne soutiendra sérieusement que la grâce sanctifiante soit due à la nature, s'il en a une idée juste ; ni que l'homme soit destiné nécessairement à la vision béatifique, s'il a quelque notion des conditions de la connaissance intuitive.

Ici encore, saint Thomas semble nous barrer la route. Il dit, en effet, que la nature a l'appétit de Dieu, qu'elle veut le connaître, comme on désire connaître la cause des effets que nous voyons, et que ce désir ne saurait se reposer que dans la vue et la connaissance *intuitive* de cette cause, tout comme nous ne nous contentons pas de la connaissance vague d'une personne aimée, de cette connaissance que peut donner d'elle la contempla-

tion de ses œuvres : nous voulons la voir elle-même, la voir face à face. N'est-ce pas nier ce que nous affirmons ?

Quelle que puisse être la pensée précise de saint Thomas, il est sûr qu'il maintient le caractère surnaturel de la vision béatifique et l'impossibilité absolue pour toute créature d'y arriver par ses propres forces ; sûr aussi qu'il ne regarde pas comme une souffrance pour les enfants morts sans baptême la privation de la vision béatifique, soit qu'ils n'en aient aucune connaissance, soit qu'ils voient clairement qu'ils n'y sauraient prétendre en aucune façon.

Rien d'ailleurs ne saurait prévaloir contre l'enseignement formel de l'Eglise. Or, c'est son enseignement formel, appuyé sur l'Ecriture et sur la raison, que la vision de Dieu est surnaturelle et gratuite, comme est surnaturelle et gratuite la grâce sanctifiante et la vie surnaturelle en nous, comme sont gratuits les mérites qui nous préparent à cette vision du Ciel. J'ai cité plus haut les propositions condamnées de Baius ; qu'on remarque la 3e, la 21e, la 23e. La 4e contient la même doctrine :

4. La vie éternelle était promise à l'homme innocent et à l'Ange, en vue de leurs bonnes œuvres ; et les bonnes œuvres suffisent, de par la loi naturelle, pour y arriver.

## III

Les théologiens n'ont pas seulement décrit l'état du premier homme. Avec une curiosité que rien n'arrête, ils se sont demandé ce qu'eût été l'humanité, si Adam n'avait pas péché. N'est-ce pas là une de ces « curiosités théologiques » dont naguère souriait doucement M. Brunetière? Il faut bien pardonner aux théologiens le défaut commun à tous les spécialistes : dans la science qui est la nôtre, tout nous intéresse ; aucune question ne nous paraît oiseuse, plus on sait, plus on veut en savoir, et notre curiosité ne se résigne guère à ignorer. Et la science s'en trouve bien ; car les questions se commandent et s'éclairent, une remarque insignifiante a souvent mis sur la voie d'une grande découverte ; que de problèmes, regardés jadis comme insolubles, sont entrés ainsi dans le domaine du connaissable et du connu ! Qu'on permette donc au théologien ses questions indiscrètes et les audaces de ses spéculations : en cherchant à tout savoir, il finit par mieux savoir ce qui importe ; et s'il excède parfois, il y a du bon à excéder ainsi.

Ici, nous serons moins curieux que les théologiens. Nous resterons dans les généralités qu'on peut savoir. Un double principe domine la matière. La nature eût été ce qu'elle est, sauf les privilèges dont nous avons parlé. Adam aurait transmis à ses descendants les privilèges qu'il avait reçus comme chef et représentant de la nature humaine ; mais non les prérogatives spéciales et personnelles qui tenaient à son titre de premier homme, sorti directement des mains de Dieu.

La nature humaine se fut donc propagée comme à présent ; mais sans les désordres et les douleurs qui maintenant accompagnent la génération. La virginité n'aurait donc pas eu sa raison d'être, ni comme vertu individuelle, ni comme utilité sociale (1).

Les enfants seraient nés et auraient grandi, incapables au début de tout autre mouvement que les mouvements qui conviennent à leur âge : ils auraient pu téter tout seuls, nous dit saint Thomas, mais non courir çà et là (2) Il paraît aussi qu'ils n'auraient pas pleuré (nul doute qu'ils auraient souri), n'ayant ni douleur, ni insomnie, ni caprice déraisonnable, et recevant des parents les soins les plus attentifs ; du premier coup, on eût com-

(1) Saint Thomas, 1, q. 98, a. 2.
(2) 1, q. 99, a. 1.

pris leurs petits gestes, deviné et satisfait leurs désirs, prévenu à temps les misères de leur âge. Saint Thomas ajoute qu'il serait né même nombre de garçons et de filles. Il le fallait, puisque nul ne devait mourir et que tous devaient se marier. La volonté des parents aurait eu sa part d'influence sur le sexe des enfants ; saint Thomas ne dit pas quelle part, ni comment ces volontés diverses auraient harmonieusement concouru à l'égalité numérique des petits garçons et des petites filles ; il ne dit pas non plus qu'il n'en savait rien. Les enfants auraient eu la grâce sanctifiante et la justice originelle ; mais ils n'eussent pas été impeccables (1).

Pour la science, ils ne l'auraient pas eue en naissant, et leur âme eût été la table rase d'Aristote ; mais il n'y aurait pas eu de crétins (non plus que de monstres) ; on eût appris en se jouant, et tous les proverbes se seraient trouvés faux qui disent la nécessité et la vertu éducatrice du fouet. Ils n'auraient pas eu l'usage de la raison, mais ils n'auraient pas été déraisonnables ; tout comme ils auraient ignoré sans être des ignorants (2).

On eût travaillé dans cet état bienheureux, et l'Ecriture nous dit expressément que Dieu mit Adam dans le Paradis pour y travailler. Mais ce

(1) 1, q. 100, a. 1 et 2.
(2) 1, q. 100, a. 1 et 2.

travail eût été sans peine et sans fatigue, exercice normal d'une activité qui jouit en se déployant, effort fécond et victorieux qui jamais ne se perd, qui jamais ne rencontre de résistance invincible.

Le travail n'est donc pas la peine du péché ; mais seulement le travail pénible et stérile, la lutte à la sueur du front contre une nature ingrate et rebelle (1).

(1) C'est un reproche souvent fait à l'Eglise d'enseigner que le travail est la peine du péché, comme si elle ôtait par là à la dignité du travail. Il y a dans ce reproche bien des confusions :

1. On confond travail et travail pénible.

2. On confond la question historique et la question philosophique. Philosophiquement, le travail, le travail dur et pénible, est la condition naturelle de l'homme. Dieu lui avait ôté ce qu'il a de pénible pour ne lui laisser que ce qu'il a d'utile et d'agréable ; le péché a remis les choses dans l'état naturel, l'état que le philosophe étudie.

3. On confond peine et peine. Il y a la peine infamante, et il y a la peine médicinale, expiatrice, qui relève et réhabilite.

Pouvait-on relever davantage le travail qu'en montrant le Dieu fait homme travaillant à côté de son père et de sa mère dans l'atelier de Nazareth, et qu'en inculquant à tous la loi du travail dans un monde où le travail manuel était trop souvent laissé à l'esclave, et regardé comme œuvre servile, comme indigne d'un homme libre ? N'est-ce pas saint Paul qui disait à ces Grecs bavards et fainéants ; « Qui ne veut pas travailler, qu'il cesse aussi de manger » ? 2 Thess. III, 10. Plus encore que de parole, il prêchait

D'autres questions se posent plus intéressantes encore : Qu'eût été sans la chute l'état social de l'humanité ? « Tous les hommes auraient-ils été égaux ? » C'est saint Thomas qui pose la question en ces propres termes. Il répond d'abord que rien n'empêche qu'il y eût entre eux certaines inégalités de valeur personnelle ; quelques-uns auraient plus et mieux appris, plus et mieux pratiqué la vertu, tels et tels auraient davantage porté leur activité, de tel et tel côté ; ceux-ci auraient été plus grands ou plus forts, ceux-là plus beaux, d'autres plus habiles, etc. (1). Poussant plus avant, il demande s'il y aurait eu des inégalités sociales, ceux qui commandent et ceux qui obéissent, ceux qui servent et ceux qui sont servis, etc. Il faut distinguer, répond le saint Docteur. Il y a les relations de maître à esclave, et celles-là n'auraient

d'exemple : les Actes nous le montrent exerçant son métier de tisserand. *Act.* 18. 3. Lui-même revient sans cesse sur ce point ; et il n'est rien dont il se vante tant, et qu'il rappelle si souvent. Cf. *Act.* xx, 34 ; 1 *Cor.* iv, 12 ; 1 *Thess.* ii, 9 ; II *Thess.* iii, 8.

N'est-ce pas l'Eglise qui a relevé le travail en relevant les travailleurs, qui l'a sanctifié, qui en a fait une loi pour tous ? Longtemps avant les sociétés modernes et mieux qu'elles, elle avait dit les avantages et la dignité du travail. Voir le beau discours du P. Félix sur *Le travail*, et la belle conférence du P. Monsabré sur *Jésus ouvrier*.

(1) I. q. 96, a. 3.

pas existé dans l'état d'innocence ; il y a les relations de gouvernant à gouverné, et celles-là auraient existé. Il y aurait donc eu hiérarchie dans la famille, la femme soumise à l'homme et les enfants aux parents ; il y aurait eu hiérarchie dans la société, classes sociales, fonctions diverses et services variés, car l'homme est un être social, et il n'y a pas de société sans principe dirigeant qui fasse l'unité, sans dépendances de toute sorte et mutuels échanges de services. Bref, il faut distinguer entre la sujétion de l'homme libre et la sujétion de l'esclave : l'homme libre obéit et se laisse diriger, mais pour son bien à lui ou pour le bien commun (lequel est, au fond, une autre forme du bien personnel) ; au contraire, l'obéissance et le travail de l'esclave sont, de leur nature, pour l'utilité du maître. La première sujétion n'a donc rien de pénible ni de désavantageux ; il en est autrement de la seconde, car « chacun aime son propre bien et, par conséquent, il en coûte de voir aller à un autre le bien qui devrait être à nous » (1).

En parlant de maître et d'esclave, saint Thomas a pris le cas extrême, l'esclave étant la chose d'autrui, et n'étant pas, comme tel, personne ni fin en soi. Mais le principe s'applique partout ; et il est facile d'en tirer les conclusions pour les di-

(1) I. q. 96, a. 4.

verses relations de maître à serviteur, de patron à employé, etc.

A cette question se rattache étroitement celle de la propriété. Qu'eût-elle été dans l'état d'innocence ? Elle eût été ce qu'elle est à présent. Car le droit de propriété est un droit naturel. Mais ce droit n'eût entraîné alors ni les abus ni les inconvénients qui en sont maintenant le triste cortège. D'un côté, ni accaparements, ni mauvais usage des richesses, ni injustice : une charité qui réaliserait l'antique idéal, en mettant les biens de chacun à la disposition de tous : de l'autre, sécurité du propriétaire, qui n'aurait rien eu à craindre pour ses biens, pas de paupérisme, une répartition équitable des biens entre tous. Je sais qu'un bon nombre de saints Pères semblent attacher au péché le droit de propriété et la possession exclusive des biens. Ces mots égoïstes et froids, *le mien* et *le tien*, auraient donc été inconnus dans l'état d'innocence. — C'est là un de ces cas où il faut voir la pensée, non la lettre. Les Pères parlaient pour leurs auditeurs : ils eussent été bien surpris, s'ils avaient pu prévoir que « la science » du XIX^e^ et du XX^e^ siècle verrait en eux des représentants du communisme ou du socialisme.

On voit comment l'idée des chrétiens sur l'état d'innocence diffère des rêveries de Rousseau sur l'état de nature. Pour ne relever qu'un point, pour

Rousseau l'état naturel de l'homme est l'état sauvage, sans aucun rudiment de société ; pour nous, l'homme innocent eût été l'être social qu'il est par nature ; mais la société eût été une société idéale, comme auraient été parfaits les membres qui en auraient fait partie. Quel beau rêve, n'est-ce, pas que ce paradis terrestre en attendant celui du ciel ! Et ce rêve était celui que Dieu voulait réaliser pour nous.

Il y a pourtant un autre aspect de la question. Le péché était possible dans l'état d'innocence — non pas probablement le péché véniel, qui suppose l'ignorance, l'illogisme enfantin, des passions non soumises — mais le péché mortel : Adam et Eve ont péché dans cet état bienheureux ; rien ne prouve que leurs descendants auraient été confirmés en grâce (1). Or, quelles eussent été les conséquences d'un tel péché ? Quels eussent été les moyens d'expiation ? Sur ce point nous ne savons rien. Le péché eût été relativement rare ; mais il en eût paru d'autant plus énorme. Nous pouvons croire pourtant que la voie eût été ouverte au repentir. Dieu n'aurait pas abandonné l'homme tant qu'eût duré cette vie d'épreuve, et lui aurait offert son pardon. Quelques-uns l'auraient-ils

(1) I, q. 100, a. 2. — Sur la possibilité de commettre un péché véniel dans l'état d'innocence, cf. 1, 2. q. 89, a. 3, et passages parrallèles.

refusé ? Tout est possible. Mais rien ne nous permet une réponse tant soit peu fondée.

Qu'eût été le culte ? Qu'on se figure, si l'on peut, le culte chrétien sans Jésus-Christ, ou du moins sans Jésus-Christ souffrant (1) ; qu'on se le figure sans l'idée d'expiation ni de péché. Il y aurait eu quelques sacrements, puisque le sacrement, signe visible des réalités surnaturelles invisibles, convient si bien à la nature mixte de l'homme ; il y aurait eu un culte extérieur, culte individuel et culte social, car ce sont là des devoirs essentiels de l'homme. Mais tout cela ne serait pas le froid déisme des philosophes qui rejettent le surnaturel. L'homme eût été dans ce monde comme un fils tout aimant et bien aimé dans la maison de son père — ne le voyant pas encore face à face et vivant de la foi, mais en relations intimes et continuelles avec lui, le sachant présent, priant et agissant sous son regard, recevant à chaque instant de lui la direction intime, et lui offrant amoureusement tout ce qu'il fait, tout ce

(1) Il n'est pas sûr, en effet, que, dans cette hypothèse, il n'y eût pas eu de Verbe incarné. Ceux qui admettent l'Incarnation dans l'état d'innocence, peuvent croire que tout le culte se fût groupé autour du Verbe incarné, comme c'est le cas pour le présent. Ils peuvent expliquer de même l'expiation par l'appropriation des mérites de celui qui eût été, alors comme à présent, le chef de l'humanité divinisée par la participation à sa filiation divine.

qu'il a, tout ce qu'il est. Les communications amoureuses entre Dieu et quelques âmes saintes peuvent nous donner peut-être une idée lointaine de ces délicieuses relations. Encore est-il vrai que les saints les plus innocents n'oublient guère, même dans leurs épanchements les plus passionnés, qu'ils sont pécheurs et positivement indignes des faveurs et de l'amour dont ils sont inondés — et cela n'ôte rien peut-être à la vivacité ni aux élans de leur amour, mais cela y met je ne sais quelle nuance de confusion, d'humble étonnement, de reconnaissance émue, qui n'eût pas été la même dans l'état d'innocence.

Voilà donc, autant que nous pouvons nous en faire quelque idée, ce qu'était l'idéal divin sur l'humanité. Combien différente est l'histoire réelle ! La liberté humaine a tout gâté. L'histoire sera celle de l'humanité déchue et pécheresse.

## CHAPITRE IV

### LE SURNATUREL ET LA NATURE

*Distinction et unité.*

Dieu avait surajouté à la nature d'Adam des dons surnaturels, comme la grâce sanctifiante, et des dons préternaturels comme l'immortalité ou l'exemption de toute souffrance. Ces dons, il les destinait à toute la postérité d'Adam, si celui-ci eût rempli certaines conditions ils auraient été transmis comme en héritage à tous les membres de la grande famille humaine, c'eût été comme un apanage de la nature innocente.

Avant de chercher comment nous avons perdu ces dons précieux, il faut étudier de plus près le rapport étroit entre la nature et le surnaturel, entre les deux ordres de biens qui se trouvaient si étroitement unis en Adam. Cette étude n'est pas

seulement celle d'un passé qui n'est plus ou d'un présent qui aurait dû être et qui n'est pas. C'est une étude de ce qui est ; car, si notre nature n'a plus tous les privilèges de sa condition première, les principaux lui ont été rendus, le surnaturel est notre milieu, c'est l'air que nous respirons ; la vie surnaturelle est notre vie normale ; nous sommes dans l'ordre surnaturel.

A propos de ces rapports entre la nature et le surnaturel, deux séries de questions se posent, les unes qui regardent directement l'union des deux ordres dans le même sujet, les autres qui ont trait aux conséquences, pour la nature de cette insertion du surnaturel (1). Nous nous occuperons présentement de l'union entre choses si dissemblables et en apparence si incompatibles.

En toute cette matière, deux points, on le voit, sont à expliquer, la distinction entre la nature et

(1) Pour nous faire une idée de cette double série de questions, comparons les rapports entre la nature et le surnaturel avec ceux qu'on peut étudier entre le corps et l'âme. Dans l'étude du composé humain, on s'attache d'abord à comprendre, autant qu'il est possible, comment deux principes aussi étrangers l'un à l'autre que la matière et l'esprit, peuvent faire *un*, tout en restant *deux* ; on cherche ensuite les conséquences de cette union, et si elle est ou non à l'avantage des deux composants. C'est à peu près ce que nous ferons pour la nature et le surnaturel.

le surnaturel, l'union entre la nature et le surnaturel. Cherchons donc comment les deux ordres se distinguent, jusqu'où ils s'appellent ou se supposent, comment ils s'unissent et se continuent soit dans l'état de grâce, soit dans l'opération surnaturelle. Etudes délicates, mais utiles : elles éclaireront notre foi et notre piété, elles nous mettront en garde contre une double erreur, l'erreur janséniste ou luthérienne, que les Rationalistes nous donnent à chaque instant pour l'enseignement catholique ; l'erreur pélagienne, que les protestants s'obstinent à trouver dans le fond même du catholicisme ; elles nous aideront à savoir quel accueil nous pouvons faire à certains systèmes d'apologétique qui roulent tout entiers sur les rapports entre la nature et le surnaturel.

## I

Tout d'abord, il faut maintenir la distinction absolue des deux ordres. C'est un fait qui doit ressortir à l'évidence de nos études précédentes. En effet, qu'avons-nous trouvé en étudiant l'idée du surnaturel ? Nous avons vu que le surnaturel absolu est d'ordre *divin*, et qu'il est par là-même

au-dessus des forces et des exigences de toute nature créée ou possible, infiniment distinct, par conséquent, de tout ce que l'on peut appeler naturel ; nous avons vu que le préternaturel, ou surnaturel relatif, est d'ordre supérieur à telle nature donnée, tout comme le surnaturel absolu est d'ordre supérieur à toute nature concevable. Il est naturel à Dieu seul de se voir et de se comprendre : la vision divine est donc absolument surnaturelle, surnaturelle pour tout être créé ou possible. Il est naturel à l'oiseau, non à l'homme, d'avoir des ailes et de voler : la faculté de voler est donc préternaturelle, ou surnaturelle par rapport à l'homme. De toute part les idées de nature et de surnaturel s'opposent comme contraires.

La même distinction apparaît quand on regarde le surnaturel tel que Dieu l'avait réalisé en Adam. L'Eglise nous dit, en effet, que ni la vision de Dieu, ni la grâce, ni l'immortalité ou les autres dons que nous avons perdus par le péché originel n'étaient dus à la nature du premier homme. La raison parle de même, et aussi, d'une certaine façon, l'expérience.

On le voit, il y a un abîme entre la nature et le surnaturel. Et pour franchir cet abîme, la nature ne peut rien. Nous ne pouvons, si la grâce ne nous prévient, ni exiger, ni désirer efficacement, ni mériter en aucune façon, ni demander à

Dieu rien de surnaturel, ni même nous y disposer positivement. C'est l'enseignement exprès de l'Eglise, souvent renouvelé contre les pélagiens, contre les semi-pélagiens, contre diverses erreurs qui, par quelque biais, retombaient dans le pélagianisme. Ecoutons le Concile d'Orange, 529, dont les décrets ont été spécialement approuvés par l'Eglise.

« 3. Si quelqu'un dit que la grâce de Dieu peut se donner à la prière de l'homme, et que ce n'est pas la grâce elle-même qui nous fait prier, il va contre le prophète Isaïe et contre l'Apôtre...

« 4. Si quelqu'un prétend que, pour nous purifier du péché, Dieu attend notre volonté, au lieu de confesser que ce vouloir même est en nous par l'infusion et l'action du Saint-Esprit, il résiste au Saint-Esprit lui-même qui nous dit par Salomon : *C'est le Seigneur qui prépare la volonté* (1), et à l'Apôtre qui nous prêche cette salutaire doctrine : *C'est Dieu qui opère en nous et le vouloir et le faire.*

« 5. Si quelqu'un dit que, autant que le progrès dans la foi, le premier pas vers la foi, et la volonté

(1) Ce texte est donné selon les Septante ; ni l'hébreu actuel, ni la Vulgate n'ont rien de semblable. Il y aurait d'autres observations à faire sur les autorités bibliques invoquées par le Concile ; mais ce sont questions qui n'ont rien de commun avec le sujet qui nous occupe.

de croire par laquelle nous avons foi en celui qui justifie l'impie, et arrivons à la régénération du saint Baptême, n'est pas un don de la grâce... mais un effet naturel, il se met en opposition avec les doctrines apostoliques : car saint Paul nous dit : *Nous avons confiance que celui-là qui a commencé le bien en vous, l'accomplira jusqu'au jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ* ; et encore : *Il vous a été donné non seulement de croire au Christ, mais encore de souffrir pour lui* ; et : *C'est la grâce qui vous a sauvés par la foi, et non vous-mêmes : car c'est un don de Dieu.* Car ceux pour qui la foi par laquelle nous croyons en Dieu est chose naturelle, disent en quelque sorte par là même que tous ceux-là sont fidèles qui sont loin de l'Eglise du Christ.

« 6. Si quelqu'un dit que sans la grâce nous croyons, voulons, désirons, faisons effort, travaillons, veillons, nous appliquons, demandons, cherchons, frappons à la porte de façon que miséricorde nous soit faite par Dieu, et refuse d'avouer que croire, vouloir, pouvoir faire tout cela comme il faut, est en nous l'œuvre du Saint-Esprit, qui se communique à nous et nous inspire ; et s'il subordonne le secours de la grâce à l'humilité ou à l'obéissance humaine, au lieu de reconnaître que, si nous sommes obéissants et humbles, c'est un don de la grâce, il résiste à

l'Apôtre qui nous dit : *Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu?* et encore : *C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis.*

« 7. Si quelqu'un se croit capable par la force de la nature, d'un bien quelconque en rapport avec la vie éternelle, une bonne pensée, une bonne résolution, un acquiescement à la parole de salut, à l'évangile, tout cela sans une illumination et inspiration du Saint-Esprit, qui rend suave à tous l'acquiescement et la foi à la vérité, il est dupe de l'esprit d'hérésie, et ne comprend pas ce que Dieu dit dans l'Evangile : *Sans moi vous ne pouvez rien;* et aussi le mot de l'Apôtre : *Non que nous soyons capables d'avoir une pensée à nous comme de notre fonds; mais notre suffisance est de Dieu* (1). »

Il est bien évident, d'après cela, que nous ne pouvons, en vertu de notre nature, rien *exiger* de surnaturel, comme y ayant droit; Dieu ne nous doit rien dans cet ordre; si nous avons des mérites, c'est en vertu des avances qu'il nous a faites; en couronnant nos mérites, il ne fait que couronner ses propres dons. Ainsi Dieu se manquerait à lui-même, s'il ne donnait pas à l'humanité les moyens de se développer, et d'atteindre sa fin; il resterait juste et bon, quand même il ne

(1) Denzinger, *Enchiridion*, n. 146-150. D'autres canons suivent, tous dans le même sens.

nous aurait fait aucun don surnaturel. En nous créant, il s'engageait, d'une certaine façon, envers notre nature ; il ne s'engageait pas par là-même à nous faire aucun don surnaturel.

Nous ne pouvons, par les seules forces de la nature, *désirer efficacement* aucun don surnaturel. Un désir efficace est un désir qui emporte des moyens de réalisation à notre portée. On ne peut avoir un désir efficace de prendre à volonté son essor comme les oiseaux, ou de faire un tour dans la lune : les moyens nous manquent pour exécuter. Il en est de même relativement au surnaturel, tant que Dieu ne nous a pas lui-même fait les premières avances.

Nous ne pouvons, par les seules forces de la nature, rien *mériter* de surnaturel, ni à titre de *justice*, comme le serviteur mérite et gagne son salaire (*meritum de condigno*), ni à titre de *convenance*, comme un coupable en se repentant peut mériter son pardon (*meritum de congruo*).

Nous ne pouvons, par les seules forces de la nature, rien *demander* à Dieu de surnaturel, entendez une demande sérieuse, raisonnable, comme celle qui provient d'un désir efficace. Un enfant qui supplierait sa mère de lui donner un morceau de lune ne demanderait pas, au sens vrai du mot. Nous ne pouvons pas davantage, relative-

ment au surnaturel, non pas même crier et demander l'aumône, comme fait le pauvre auprès du riche.

Nous ne pouvons nous y *disposer positivement*. On se dispose positivement à une chose en se mettant sur la voie, en s'orientant vers cette chose. La nature ne saurait se préparer ainsi au surnaturel. Tout ce qu'elle peut, c'est de n'y pas mettre obstacle, de ne pas fermer ses yeux à la lumière de la grâce, de ne pas boucher ses oreilles aux invitations de Dieu.

Dans l'état présent, nous pouvons tout cela ; mais nous le pouvons par la grâce. C'est Dieu qui nous prévient, il dépend de nous de dire *oui* ou *non* à son appel ; le *non* est de nous seuls, le *oui* est bien de nous, mais avec et par la grâce.

## II

Telle est la doctrine de l'Eglise sur l'impuissance absolue de la nature par rapport au surnaturel ; et cette doctrine, au moins depuis les jours du Pélagianisme, n'a jamais été mise en doute par un catholique.

Cela n'empêche pas les Protestants de répéter

encore aujourd'hui que l'Eglise catholique est devenue pélagienne depuis Augustin, et que même « elle a toujours plus ou moins incliné vers le Pélagianisme (1) ». Jansénius était plus habile, il n'accusait pas l'Eglise d'être pélagienne ; mais donnant sa doctrine à lui comme la doctrine incontestable d'Augustin et de l'Eglise, il rejetait avec horreur comme pélagienne et condamnée par la tradition, une doctrine qui n'était, en fait, que la pure doctrine catholique et traditionnelle, Ce qui est vrai, c'est que ni Protestants ni Jansénistes n'ont su échapper à ce Pélagianisme dont ils avaient si grand peur ; à force de le fuir dans une direction, ils ont fini par le toucher dans une direction opposée. Bossuet en faisait la remarque à Jurieu, et l'Eglise elle-même s'est chargée de le dire aux Jansénistes.

J'ai déjà signalé cette contradiction de l'erreur ; mais la chose vaut qu'on y insiste : cela éclaire toute la question.

Les Luthériens, à force de sacrifier la nature à la grâce, ne trouvaient plus où poser la grâce même, ni comment la distinguer de la nature. Ainsi arrivaient-ils à tout confondre et à naturali-

(1) Je trouve ces paroles dans une thèse de théologie protestante trop nulle pour être signalée autrement. Mais le bachelier en théologie qui a signé cela ne l'a pas inventé ; il répète ce qu'il a lu et entendu chez les siens.

ser la grâce, comme Eutychès autrefois, de peur d'avoir quelque chose de commun avec Nestorius, qui distinguait, comme on sait, deux personnes en Jésus-Christ, en vint à ne vouloir pas même distinguer deux natures, et confondant en un tout monstrueux, qui n'était plus ni Dieu ni homme, les deux natures dont se compose le Christ, finissait par se rencontrer avec Nestorius en niant que le Christ fût à la fois vrai Dieu et vrai homme.

Les Jansénistes procédaient différemment. « Dieu, disaient-ils, avant la venue du Christ et la loi de grâce, a laissé la nature humaine à elle-même, dans sa misère et son impuissance, sans grâce et sans force contre le péché. Comment expliquer une conduite si rigoureuse? C'était la juste punition de la faute ; c'était une sage économie pour faire apprécier la grâce et lui préparer bon accueil, pour faire haïr davantage le mal en faisant comme toucher du doigt ses funestes conséquences. » « Dieu l'a laissé pour un temps à ses propres lumières, disait le Synode de Pistoie, pour qu'il apprît à se défier de son aveugle raison et, se détournant de ses erreurs, en vînt à désirer le secours d'une lumière supérieure. » « La loi, disait-il encore, n'a pas guéri le cœur de l'homme (puisque l'homme, impuissant à l'observer sans la grâce qu'il n'avait pas, en est devenu de plus en plus prévaricateur) ; mais elle lui a fait connaître

sa misère, et le convainquant de son impuissance, lui a fait désirer la grâce du Médiateur. » Tout le monde voit combien cette doctrine est cruelle et impie, « comme si Dieu, dit l'Eglise, pouvait commander l'impossible, lui qui est juste, et condamner l'homme pour des fautes que l'homme ne pouvait éviter, lui qui est bon ». Mais ce n'est pas ce qui nous intéresse pour le moment. Elle donne à croire que l'homme « peut avec ses seules lumières naturelles désirer le secours de la lumière supérieure en rapport avec le salut promis par la venue du Christ ». « Or, c'est là, fait remarquer la Bulle *Auctorem fidei*, où Pie VI condamna l'évêque Ricci et les autres Jansénistes de Pistoie, une doctrine qui favorise l'hérésie semi-pélagienne. » Elle donne à entendre que « l'homme sous la loi pouvait sans la grâce désirer la grâce du Médiateur d'un désir en rapport avec le salut promis en vue du Christ, comme si ce n'était pas la grâce même qui nous fait crier au Rédempteur ». Et c'est encore là, suivant la Bulle, une doctrine « favorable à l'hérésie semi-pélagienne (1) ». C'est le cas de rappeler le proverbe, que les extrêmes se touchent.

Par une autre voie encore, plus directe celle-là,

(1) Voir les textes latins dans DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1381, 1382, 1383.

et plus en rapport avec celle des Protestants, les opinions de Baius et de Jansénius se rencontraient avec l'erreur pélagienne. En donnant l'état d'innocence, avec la destinée surnaturelle à la vision divine, avec la grâce sanctifiante et l'orientation de l'âme vers Dieu par l'amour de charité, comme une conséquence de la création, et comme exigé par la nature même de l'homme et par sa condition d'innocence, elles en nient la gratuité absolue et, ce qui est l'erreur pélagienne, elles disent que la nature se suffit et n'a pas besoin de la grâce. Par là encore les extrêmes se touchent.

## III

Il y a donc un abîme entre la nature et le surnaturel, et la nature n'a rien pour le franchir. Est-ce à dire qu'elle est purement inerte en face du surnaturel ? Nous verrons que non. Il suffit de constater, pour le moment, qu'elle peut le recevoir vitalement, qu'elle peut consentir à la grâce ou lui résister.

Elle peut recevoir, et recevoir vitalement le surnaturel, recevoir ici-bas la grâce sanctifiante qui la transforme et la déifie, recevoir là-haut la lu-

mière de gloire avec laquelle elle verra Dieu, recevoir dès cette vie la grâce avec laquelle elle croira, elle priera, elle aimera, elle méritera le pardon, méritera de nouvelles grâces, méritera le ciel. Ne croyez pas que ce soit peu. L'animal en est incapable ; il y faut une âme spirituelle.

Elle peut résister à la grâce. Triste privilège, il est vrai ; mais contre-partie nécessaire du pouvoir de consentir. D'où viendrait le mérite du consentement, d'où sa valeur morale, si ce consentement était nécessaire? L'homme peut donc détourner les yeux, si vive soit la lumière; il peut fermer l'oreille, si pressante soit l'invitation. Il peut dire non à Dieu.

Enfin elle peut consentir librement, non pas sans la grâce, mais avec elle et par elle. Et c'est la grande dignité de l'homme de dire oui à Dieu quand il pourrait dire non, d'agir avec Dieu et dans le sens de Dieu de façon à faire, lui aussi, l'action divine.

Il semblerait conforme à la tradition catholique d'ajouter un trait à ce rôle de la nature en face de la grâce. Depuis saint Thomas, en effet, dont nous avons déjà rencontré l'opinion sur notre route, bon nombre de théologiens ont parlé couramment d'un appétit naturel du surnaturel. Comment faut-il entendre cet appétit? Ce ne peut être évidemment au sens d'un désir proprement dit,

d'une aspiration précise, d'une orientation positive de notre nature vers les biens que « l'œil n'a pas vus, que l'oreille n'a pas entendus, que le cœur de l'homme ne saurait concevoir ». Nous ne saurions, par les forces naturelles, nous faire même l'idée précise de ce que sont ces biens divins, la vie de Dieu en nous, la vue de Dieu face à face, etc. A plus forte raison ne pourrions-nous deviner si de telles communications sont possibles. Or, on ne saurait désirer ce qu'on ne connaît pas. On ne saurait vouloir efficacement, ni espérer, ni rechercher positivement ce dont la possession n'apparaît pas comme possible. Tout ce qui est possible, en face d'un pareil objet, c'est un vouloir conditionnel, une velléité, un désir inefficace.

La raison seule nous dirait déjà tout cela. Nous avons vu que la foi parle dans le même sens. L'Eglise a toujours, en face de l'erreur pélagienne, refusé à la nature tout ce qui ressemblerait à une priorité sur la grâce. C'est Dieu qui doit commencer dans l'ordre surnaturel, comme c'est lui qui commence dans l'ordre naturel ; et toute explication est condamnée d'avance, qui tendrait de près ou de loin à établir le contraire. Un *appétit* naturel proprement dit établirait une *exigence*. Car, selon le mot de saint Thomas, *appetitus naturæ non potest esse frustra*. Dieu se doit de satisfaire un désir que lui-même aurait mis dans

notre nature. Si Dieu se le doit, pour s'être engagé ainsi, on ne peut plus parler de gratuité absolue.

Que penser, alors, des formules de saint Thomas et des autres Scolastiques ? On peut répondre que le besoin se faisait moins sentir, avant l'erreur baianiste, d'une rigueur et d'une exactitude minutieuse sur des points où tout le monde était d'accord. Il y a plus. Certains aspects de la question des rapports entre la nature et le surnaturel avaient été très bien mis en relief depuis saint Augustin et les luttes pélagiennes : la gratuité de la grâce, l'impossibilité de faire un pas sans la grâce dans l'ordre de la grâce, la transcendance du surnaturel. D'autres questions n'étaient ni aussi nettement posées, ni aussi parfaitement élucidées : si elles l'avaient été, l'erreur baianiste eût été impossible. De ce genre étaient quelques-unes de celles qui se rattachent à la différence entre la position augustinienne et la position philosophique.

Augustin, nous l'avons vu, s'était mis, comme d'ailleurs Pélage lui-même, dans l'hypothèse historique, et il n'avait guère songé à distinguer l'hypothèse historique de la considération absolue des choses. Certains textes nous font entendre assez qu'il ne regardait pas l'hypothèse historique comme nécessaire, ni comme la seule possible ; mais rien n'attirait son attention de ce côté, et l'occasion ne

s'offrit pas à lui de se poser la question ni de s'expliquer clairement sur ce point.

Ici, comme sur la plupart des points, la direction augustinienne fut suivie au moyen âge. Il est vrai, les Scolastiques savaient et disaient, à l'occasion, qu'il y a deux domaines distincts, celui de la nature et celui du surnaturel, et ils faisaient les parts avec leur précision ordinaire ; mais, au concret et en pratique, ils se contentaient souvent de parler comme Augustin, et ils mêlaient sans le moindre scrupule ce qui appartient à la nature considérée en elle-même avec ce qui lui appartient dans l'état réel, dans celui où nous sommes. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, saint Thomas établit fort bien la distinction entre les vertus naturelles et les vertus surnaturelles (1) ; mais la distinction une fois faite, il ne s'en occupe presque plus, si bien qu'on s'est demandé si la seconde partie de la *Somme*, dans son ensemble, s'occupait de l'homme naturel ou de l'homme surnaturel. Saint Thomas eût répondu probablement qu'il s'occupait de l'homme tel que tous le voient, de l'homme avec ses exigences et ses aptitudes naturelles, mais que c'est cet homme-là même qui a été gratuitement élevé avec sa nature et ses puissances à l'ordre surnaturel. « Il suffit, aurait-il

(1) 1. 2, q. 63, a. 4.

ajouté, d'avoir averti une fois pour toutes que le surnaturel ne détruit pas la nature, mais s'y adapte pour l'élever, et de redire, à l'occasion, que nous ne sommes pas dans l'ordre naturel, mais dans l'ordre surnaturel. Cela fait, nous pouvons analyser la nature, ses aptitudes, ses exigences, et bâtir sur cela, tout en mettant dans la bâtisse les éléments spéciaux que nous fournit la révélation ; nous pouvons nous appuyer tour à tour sur Aristote et sur l'Ecriture, ne laissant hors de nos cadres aucune vérité, employant tous les moyens de savoir. » Voilà, je pense, ou à peu près, ce qu'aurait dit saint Thomas. En tout cas, c'est ainsi qu'il a procédé. Il s'ensuit çà et là quelque chose d'indécis et de confus : on ne sait au juste à quoi s'appliquent, dans l'ordre réel et concret, les grands principes du maître, ni en quel sens précis on doit les entendre.

Dans tel ou tel cas, enfin, la question se posait de façon que la réponse est plutôt faite pour nous étonner que pour nous instruire. A présent, ce qui préoccupe avant tout les théologiens, c'est la distinction des deux ordres. C'est là, en effet, ce qui a été le plus nié ou méconnu. Aux temps de saint Thomas la question des deux ordres était disputée aussi, mais autrement ; et d'autres erreurs s'y mêlaient, qu'il fallait combattre. Il y

avait notamment une opinion venue des Arabes, d'après laquelle Dieu ne pouvait être lui-même la fin de l'homme, Dieu étant infiniment au-dessus de l'homme et hors de proportion avec lui. Contre cette opinion, saint Thomas établissait victorieusement que Dieu seul, au contraire, pouvait être la fin de l'homme, que nous étions faits pour lui et qu'il nous destinait à le voir et à l'aimer, puisqu'il avait mis lui-même au fond de notre nature un désir inquiet, une aspiration vague dont il était le terme et le repos.

Ce n'était pas le moment de distinguer davantage. Il suffisait de dire ensuite que cette vision divine où nous aspirons, nous ne saurions y arriver sans un secours spécial de la grâce.

On ne peut donc pas dire ni que saint Thomas se trompe, ni que cet appétit du surnaturel a été malheureusement éliminé de la théologie. La vérité est qu'il y a eu sur ce point progrès théologique. Et ce progrès est double. Progrès dans l'expression : le langage de saint Thomas et des anciens théologiens n'était pas faux et il était sans danger au temps où ils écrivaient ; mais il était obscur et ambigu : il pouvait être mal interprété. Nous sommes aujourd'hui plus précis. Ce progrès dans l'expression tient à un progrès dans la pensée : nous distinguons mieux l'état historique de l'état possible, et cette distinction nous permet

de mieux mettre en relief certains aspects des questions, de mieux montrer que le surnaturel exclut toute *exigence* naturelle.

Il est malheureux que ces distinctions et ces précisions soient souvent traitées de nouveautés subtiles et d'abstractions creuses par ceux-là mêmes qui, pour être logiques, devraient le plus y applaudir. Ils ne parlent que de progrès du dogme ; et ils le repoussent quand on le leur montre dans les analyses des théologiens, dans les définitions des Conciles, dans les enseignements des Papes. Voyons le progrès là où il est, au lieu de le chercher obstinément là où il n'est pas (1).

(1) Ces remarques n'ont pas pour objet de combattre à mots couverts l'apologétique dite d'immanence, en tant qu'elle cherche dans la nature même de l'homme et dans son action comme un point d'insertion ou une pierre d'attente pour le surnaturel. On ne peut que louer, au contraire, en face de l'indifférence envahissante, en face de cette animosité profonde, si bien remarquée par M. Blondel, de la philosophie moderne contre le christianisme, parce qu'il prétend s'imposer comme du dehors à la nature même, et cela sous peine de déchéance pour la nature et de condamnation, l'effort généreux pour montrer aux indifférents ou aux philosophes jaloux de leur autonomie, que cette loi du dehors, leur nature même, *telle qu'elle est en réalité*, la postule par ses tendances les plus intimes, les plus profondes, les plus vitales, comme un complément nécessaire de son insuffisance. On comprend que, dans des circonstances qui ne sont pas sans analogie avec celles où se trou-

## IV

Entre des choses si distantes, Dieu a su établir l'union la plus intime. De cette union le type idéal est l'Incarnation, faisant de Dieu et de l'homme un seul Christ Jésus. Rien n'était si éloigné que Dieu et l'homme ; rien n'est plus un que l'Homme-Dieu. Ainsi en nous le divin et l'humain s'unissent sans se confondre. Ce n'est pas une union *personnelle* de Dieu à nous, comme l'Incarnation ; ce n'est pas non plus une union *naturelle* proprement dite, comme l'union de l'âme et du corps. C'est quelque chose d'unique en son genre. C'est l'élévation de notre nature et de nos puissances naturelles par des accidents d'ordre divin qui les transforment et leur donnent un être nouveau. L'union est donc intime et profonde comme celle de l'accident à la substance qu'il détermine, de

vait saint Thomas, la pensée cherche à s'orienter dans le même sens. Mais il faudrait le faire sans médire d'une autre orientation nécessaire et bienfaisante pour la science du dogme, et en tenant compte de vérités qui sont acquises à jamais. Nous retrouverons plus loin l'apologétique d'immanence.

l'acte à la puissance qui le reçoit. Nous avons dit, au chapitre II, les principales analogies par lesquelles la tradition catholique a exprimé cette union merveilleuse et la transformation qui en est la conséquence.

A cette élévation transformante par l'infusion en nous des dons surnaturels créés, se joint une union ineffable avec Dieu même. Le donateur vient avec le don. Comme Dieu, en nous donnant l'être naturel, demeure en nous par son essence, par sa puissance, par sa présence, en vertu de son immensité, en vertu de son action créatrice et conservatrice, en vertu de sa science infinie ; ainsi en nous donnant l'être surnaturel, se fait-il présent en nous à titre spécial, comme un Dieu dans son temple, comme un ami chez son ami. De cette union admirable, plus mystérieuse encore si c'est possible, que la présence ordinaire et naturelle de Dieu en ses créatures, nous pouvons à peine nous faire une idée. Présence d'amour, il faut l'expliquer par la nature et les effets de l'amour. L'amour, disaient les anciens, est *unitif*. Et cette union de l'amour est double ; union réelle et effective, union des cœurs ou affective. Et notez que l'union réelle est l'effet et la suite de l'union des cœurs : quand on s'aime, on veut être ensemble et l'on en prend les moyens. Quant à cette union des cœurs, qui est l'amour même, elle emporte une sorte de

présence affective, présence de l'objet aimé dans l'âme qui aime, et présence de l'âme qui aime en l'objet aimé. Quand on aime quelqu'un, on ne cesse de penser à lui, on vit de lui : il est présent à notre pensée, présent à notre cœur. Quand on aime quelqu'un, on vit en lui, on est avec lui par le cœur et par la pensée pour le suivre dans tous ses mouvements, pour ressentir ses joies, ses peines, tous ses sentiments, pour vivre sa vie : l'âme, disait saint Augustin, est bien plus là où elle aime que là où elle anime, *magis ubi amat quam ubi animat.*

Dieu, qui aime d'un amour spécial l'âme en état de grâce, lui est donc présent de cette présence d'amour : il se complaît en elle, il vit en elle par le cœur et par la pensée : *cogitatio illorum apud Altissimum ; erit cor meum ibi ; hic habitabo quoniam elegi eam.* Elle est en lui, et il est en elle. Entre amis, cette présence affectueuse et affective n'est pas une présence réelle ; elle est seulement un stimulant à se voir, à vivre ensemble, à ne pas se séparer. Mais si leurs désirs étaient des réalités, si leurs vouloirs étaient des faits, n'est-ce pas qu'ils seraient toujours ensemble, et que la présence affective deviendrait une présence réelle ? Or, c'est le cas pour Dieu ; pour lui, vouloir c'est réaliser. Ainsi nous trouvons dans la nature même de l'amour le titre et l'explication de cette

présence spéciale de Dieu dans l'âme aimée. Se complaire en nous et être en nous d'une façon spéciale, c'est tout un pour Dieu (1).

Est ce là tout ce que nous pouvons dire sur cette mystérieuse union et cette coexistence en nous de la nature et du surnaturel ? On peut encore, semble-t-il, pousser plus loin l'analyse en expliquant certaines formules courantes, riches de sens pour qui sait les pénétrer.

## V

Et d'abord la nature *soutient* le surnaturel, et le surnaturel s'*adapte* à la nature. Le surnaturel créé, grâce sanctifiante, vertus, dons du Saint-Esprit, n'est pas en nous quelque chose de substantiel, un être en soi ; c'est un accident. Il a donc besoin de support, si l'on peut dire, besoin d'un sujet d'inhésion. Aussi bien c'est à cette condition que le surnaturel devient quelque chose à nous, quelque chose de nous, un bien vraiment personnel. Ce support c'est notre nature, c'est la substance de

(1) Qu'on se rappelle les textes de sainte Thérèse et de saint Thomas cités vers la fin de la préface.

notre âme, ce sont ses facultés diverses. La grâce sanctifiante a pour sujet immédiat, selon l'explication commune, seule cohérente, la substance même de notre âme ; elle l'enveloppe et la pénètre, comme le rayon lumineux enveloppe et pénètre un beau cristal. Les vertus et autres dons surnaturels ont aussi leur support dans l'âme, mais en tant que cette âme est douée de volonté, d'intelligence. Ainsi la foi est une vertu de l'intelligence, car c'est par l'intelligence que nous produisons l'acte de foi ; la charité est une vertu de la volonté, car c'est par la volonté que nous aimons. Ainsi tout notre être spirituel devient comme le siège du surnaturel.

Le corps ne saurait recevoir le surnaturel, car un accident d'ordre spirituel ne saurait être l'accident d'un corps. Mais nous avons des facultés mixtes, nous faisons des actes qui ne sont ni du corps tout seul, ni de l'âme toute seule, qui sont du composé : sentir est un acte du corps vivant ; les passions, en ce qu'elles ont de commun chez l'animal et chez l'homme, sont des actes de l'appétit sensitif, et celui-ci n'est pas quelque chose de purement spirituel, c'est une faculté organique dont on peut déterminer l'organe. Or, ces facultés mixtes, qui ont leur siège et leur organe dans le corps vivant et animé, sont sous la gouverne des facultés supérieures ; elles sont comme

le cheval, qui peut mordre le frein, se cabrer, s'emporter, mais qui d'ordinaire obéit au cavalier ; elles sont même susceptibles de s'assouplir, elles se laissent dompter, de façon à n'avoir presque plus de mouvement que sous l'empire de la volonté maîtresse. Ainsi un homme maître de lui sait dominer ses sentiments, les exciter quand c'est utile, les refréner, en faire enfin presque ce qu'il veut, à condition de savoir s'y prendre et de ne jamais lâcher les rênes. Ce sont les vertus de force et de tempérance, avec toutes celles qui s'y rapportent en quelque façon, qui assouplissent ainsi notre appétit sensitif, et le mettent, comme un cheval bien dressé, sous la guide de la raison et de la volonté. Et comme il y a en nous des vertus surnaturelles de force et de tempérance, on peut dire que le surnaturel est ainsi en rapport étroit avec notre nature sensitive. Par là, il est également en rapport avec notre être corporel.

Il l'est d'une autre façon encore. On dit, en effet, couramment que le pain eucharistique, tout en étant, à proprement parler, le pain de l'âme, a aussi je ne sais quelle influence indirecte sur le corps, soit en le rendant moins inflammable aux passions et moins emporté, soit en y mettant comme un germe divin, un titre d'immortalité. Mais il faut reconnaître, si je ne me trompe, qu'il n'y a là rien de physique : toute cette in-

fluence est d'ordre moral et, pour ainsi dire, juridique (1).

C'est assez cependant pour qu'on puisse dire que le surnaturel prend l'être humain tout entier, pour l'élever et le transformer. Toute notre nature, en effet, se ressent ou doit se ressentir de la présence du surnaturel en nous.

Le surnaturel envahit donc tout l'être humain ; mais en s'y adaptant : la nature est comme le moule où il est reçu, il en prend les contours comme l'eau ceux du vase qui la contient. Et cette adaptation n'est pas de pure forme extérieure, comme pourrait le laisser croire la comparaison qui précède : elle est plus profonde et plus intime. L'accident n'a d'être que celui qu'il communique au sujet, et cette communication ne se fait qu'en actuant la puissance du sujet et remplissant sa capacité. Le cristal illuminé est toujours du cristal, et le fer dans la fournaise est toujours du fer. Ainsi le surnaturel est *humain* dans l'homme, comme il est *angélique* dans l'ange : l'acte d'amour surnaturel est un acte de psychologie humaine ou de psychologie angélique, selon qu'il est fait par un homme ou par un ange.

(1) Il y a bien une influence physique de l'eucharistie, rejaillissant jusque sur le corps ; mais elle est indirecte et se ramène à celle de la grâce et des vertus sur les facultés sensitives.

Et de là vient qu'on a pu projeter dans l'ordre surnaturel toute la théorie aristotélicienne des vertus, et, pour ainsi dire, toute la psychologie. La valeur du système ainsi obtenu dans l'ordre surnaturel répondra exactement à la valeur du système naturel dont il est comme la projection. Aussi bien n'avons-nous pas d'autre moyen de connaître et d'étudier le surnaturel en nous. Si notre être surnaturel était autre chose que notre être naturel élevé, embelli, transformé par le rayon d'en haut, nous ne pourrions plus guère parler du surnaturel. Mais l'homme déifié par la grâce est toujours un homme, et c'est comme homme qu'il est déifié. C'est un des sens, et le plus profond, de l'axiome connu : *la grâce ne détruit pas la nature ; elle la transforme et l'élève.*

## VI

Il n'y a pas seulement en nous union et adaptation des deux principes ; il y a *coopération*. Le principe surnaturel *élève* l'énergie de la nature, et la nature avec ses puissances et ses énergies à elle *concourt* véritablement à l'acte surnaturel, de sorte que le même acte est tout entier produit par les

deux principes, tout entier par le principe naturel, tout entier par le principe surnaturel ; par le principe naturel comme acte vital, par le principe surnaturel comme acte déifique. Disons mieux. Il n'y a pas, à proprement parler, deux principes d'opération, la nature et la grâce ; il n'y en a qu'un, la nature élevée par la grâce, la grâce unie à la nature. Comme c'est le fer rouge qui brûle et qui perce, c'est l'homme déifié qui aime et qui croit. Le fer rouge brûle et perce, non pas parce qu'il est du fer, mais parce qu'il est du fer rouge, par la vertu du feu qui est en lui ; l'homme déifié croit et aime, non pas comme homme, mais comme homme déifié, par la vertu de la grâce qui est en lui. Et cependant le trou que fait le fer rouge dans une pièce de bois ou l'empreinte qu'il y marque tient à la forme du fer et à sa grandeur. Ainsi l'acte de foi ou d'amour porte la trace de notre nature, de notre tempérament, de nos habitudes. Nous aimons Dieu surnaturellement comme nous aimons naturellement notre semblable ; l'enfant croit en Dieu d'une foi surnaturelle par un acte tout semblable à la foi naturelle qu'il a en sa mère.

La comparaison de la greffe est ici fort utile. L'arbre greffé produit des fruits qu'il n'eût pas produits sans la greffe ; mais il les produit par le jeu de sa sève et de toutes ses énergies naturelles, comme il eût produit ses fruits naturels, ses fruits

à lui ; grâce à la greffe, les fruits sont meilleurs, mais c'est par et avec les énergies naturelles de l'arbre que la greffe a dû agir, et l'on sait assez que la nature du plant greffé n'est pas indifférente à la saveur du fruit.

Pour bien comprendre cette coopération des deux principes, c'est à la notion d'instrument qu'il faut recourir, c'est elle qu'il faut analyser. Comme j'écris avec ma plume, ainsi Dieu fait en nous et avec nous l'acte surnaturel. Mais Dieu a deux manières de nous faire ainsi produire des actes que nous ne saurions produire par nos seules forces, ni avec son seul concours naturel. Il peut nous assister comme du dehors sans mettre en nous aucun principe stable et intime d'action surnaturelle. Le mouvement vient tout entier de lui, et la force surnaturelle qui nous fait agir est toute d'emprunt, comme le courant induit dans un électro-aimant. C'est ce qui arrive quand il aide un infidèle à faire un acte de foi, sans lui donner encore la vertu de foi. Il peut mettre en nous des principes permanents d'action : c'est comme s'il aimantait l'âme. Ces principes n'entrent pas en mouvement sans une excitation proportionnée ; mais l'excitation une fois produite, l'âme agit par et avec la force surnaturelle qu'elle a en elle-même. Ainsi l'homme qui a la foi, agit par et avec sa foi ; celui qui a la charité par et avec sa charité. Ces prin-

cipes intimes de foi, de charité, etc., ce sont les vertus surnaturelles. Grâce aux vertus, l'acte surnaturel sort vraiment de notre fond, non pas du fond de notre nature laissée à elle-même, mais du fond de notre nature préalablement élevée et enrichie par Dieu de propriétés nouvelles. On applique souvent aux actes ainsi produits le joli mot de Virgile à propos de l'arbre greffé : Il regarde étonné ces feuilles d'un nouveau genre, et ces fruits qui ne sont pas les siens,

*Miraturque novas frondes et non sua poma.*

Chacun voit en quel sens ils sont ou ne sont pas nos fruits à nous.

Les théologiens résument tout cela en disant que la grâce est en nous comme une seconde nature, un principe premier de vie surnaturelle, et que les vertus sont comme les propriétés de cette nature, des principes prochains d'action surnaturelle, comme nos facultés naturelles d'intelligence et de volonté sont des principes prochains de notre activité naturelle.

La question se pose souvent ainsi : « Notre nature a-t-elle sa part dans cette action surnaturelle, et quelle est cette part ? Coopère-t-elle avec la grâce, et quelle est cette coopération ? » Nous pourrions, après les explications qui précèdent, regarder la question comme résolue. Mais il peut être

utile d'y insister encore. Il y a, en effet, sur ce point de la coopération de la nature à l'acte surnaturel une différence capitale entre Catholiques et Protestants. Je ne parle pas uniquement de la liberté niée ou affirmée. Ce n'est là qu'une application particulière d'une conception plus générale.

Pour les Protestants, la nature humaine est essentiellement viciée et corrompue. Il ne saurait donc rien en sortir que de vicié et corrompu. Et dès lors toute coopération de l'homme à l'acte surnaturel est impossible. L'homme ne peut être que l'instrument inerte et passif : tout ce qui viendrait du fond de la nature serait en opposition avec l'acte à produire. Luther n'avait-il pas dit « que le libre arbitre, quand il fait ce qui est en lui, pèche mortellement » ? N'avait-il pas dit que « plus l'homme essaye de se disposer à la grâce, plus grièvement il pèche » ? L'homme, répétaient-ils de toute part, ne peut pas plus coopérer à l'action de la grâce qu'une borne ou une bûche.

La position catholique est tout autre. Sans doute, nous reconnaissons que l'homme « n'a *de son fond* que le mensonge et le péché » : le libre arbitre est de lui-même impuissant à toute œuvre surnaturelle. Mais nous ajoutons que sous la motion divine, dans les mains de l'ouvrier divin, nous agissons nous-mêmes, et répondons nous-mêmes à la

touche divine. L'œuvre surnaturelle n'est pas de Dieu seul, elle est de Dieu et de nous, tout entière de Dieu, tout entière de nous, de Dieu comme cause principale, de nous comme cause seconde (1). Et ainsi Dieu et l'homme s'unissent pour produire ensemble cet acte à la fois humain et divin, l'acte surnaturel. On ne saurait y faire, autrement que par abstraction, la part de Dieu et la part de l'homme, celle de la nature et celle de la grâce ; car cet acte est un et simple : tout ce qui est de Dieu est aussi de l'homme, et tout ce qui est de l'homme est aussi de Dieu. Sans doute, il faut dire qu'il est de Dieu en tant qu'acte surnaturel et de nous en tant qu'acte vital ; mais c'est l'acte surnaturel qui est vital, et c'est l'acte vital qui est surnaturel ; rien de surnaturel qui n'y soit vital, rien de vital qui n'y soit surnaturel. Ainsi nous trouvons dans l'acte surnaturel non seulement cette *continuité* de la nature et du surnaturel que l'on cherche vainement dans je ne sais quelles notions d'*exigence* ou d'*appétit* ; c'est plus

(1) On sait qu'il y a sur le mode de notre coopération à l'œuvre divine des divergences notables entre les écoles catholiques. Mais ces divergences portent sur l'explication du fait et sur le jeu de l'action humaine sous l'action divine, non sur le fait même de la coopération. Nous ne donnons ici que ce qui est admis par tous les catholiques, la doctrine même du Concile de Trente.

que l'*union*, c'est l'*unité* des deux principes dans un même effet, un et simple.

## VII

Enfin le surnaturel *domine* et *transforme* la nature, sans rien détruire. Il s'empare peu à peu de nos énergies naturelles, les ordonne vers Dieu et vers Jésus, les dirige toutes en ce sens. C'est au point que les principes d'action ne sont plus les mêmes, et que les tendances de la nature sont toutes changées. Au lieu d'agir par amour-propre, par intérêt, par vanité, j'agis par amour de Dieu et du prochain ; au lieu d'agir en vue de moi, j'agis en vue de Dieu. Bref, selon l'énergique expression de saint Paul, ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi. Je vise à rendre mes actes conformes aux siens, parfaits comme les siens, à penser comme lui, à juger comme lui, à aimer ce qu'il aime et comme il aime, à vouloir ce qu'il veut et comme il le veut ; à ne plus agir que par les motifs qui le faisaient agir lui-même, par le pur amour de Dieu et du prochain. Cette merveilleuse union à Jésus, cette transformation en lui est le fond de la vie chré-

tienne : elle en est le commencement et elle en est la perfection consommée. La morale chrétienne, l'ascétique chrétienne se ramènent là tout entières.

Mais, remarquons-le, il y a là transformation, divinisation de la nature ; il n'y a pas destruction. En n'aimant plus que Dieu et tout le reste en lui et pour lui, en ne faisant rien que pour lui, je n'enlève rien à mes puissances d'aimer ou d'agir ; je les épure, je les élève, je les fais toutes converger vers la fin la plus noble.

Il y a des degrés dans cette transformation de la nature et dans cette domination du surnaturel. Dans l'enfant qui vient de recevoir le baptême, il y a déjà cette vie divine de la grâce, il y a les vertus et les dons surnaturels, principes des actes surnaturels ; mais tout cela reste à l'état statique : ils y sont comme s'ils n'y étaient pas. Ils ne commenceront à entrer en acte qu'avec le développement de la vie naturelle. Et même, c'est la vie naturelle qui semble avoir le pas : vie purement animale d'abord, mais avec des lueurs de raison, et ces premières lueurs sont très précoces.

Quand commence la vie surnaturelle ? Je ne sais ; mais ce ne peut guère être dans l'enfant, que sous la suggestion du dehors, quand la mère a donné au petit chrétien les premières notions de Jésus et du monde surnaturel. Il est sûr que le premier acte méritoire a dû être un acte délibéré,

et que cet acte, pour être surnaturel et méritoire, a dû être préparé, en quelque façon, par des lueurs de foi, par des excitations et des attraits surnaturels.

Dès les débuts, c'est la lutte entre la nature et la grâce : elle ne cessera qu'avec la vie. Souvent peut-être la grâce sera vaincue, et Dieu devra se retirer tristement du temple qu'il avait si magnifiquement orné pour lui-même, laissant la place au péché, c'est-à-dire à la ruine et à la dévastation, aux hôtes des ténèbres et aux passions dégradantes.

Cependant Dieu peut rentrer, et, chose merveilleuse, quand il rentre, il ramène avec lui toutes les richesses surnaturelles accumulées par l'âme avant sa chute et follement dissipées par le péché. Si alors on le laisse faire, il relève peu à peu la nature elle-même, il guérit les blessures, il rend les forces perdues, il renouvelle la jeunesse. Quand l'âme est docile à la grâce, la grâce prend de plus en plus possession de l'être tout entier, elle devient de plus en plus maîtresse dans la maison. Heureux état où l'homme n'agit plus, pour ainsi dire, que sous la motion du Saint-Esprit, où ce n'est plus nous qui vivons mais Jésus-Christ qui vit en nous !

# CHAPITRE V

## LE SURNATUREL ET LA NATURE

### *La question de leur opposition.*

Pour compléter notre étude sur les rapports entre le surnaturel et la nature, un problème reste à résoudre, dont d'ailleurs nous avons recueilli les données dans nos précédentes études. Devons-nous regarder la nature et le surnaturel comme amis ou comme ennemis ? La nature est-elle en opposition avec le surnaturel et le surnaturel avec la nature, de sorte que les deux ne puissent vivre et se développer ensemble dans le même homme ; ou bien, au contraire, devons-nous les regarder comme frère et sœur, destinés à s'aider l'un l'autre et à se prêter un mutuel appui ? Il semblerait que la question ne dût même pas se poser, tant la réponse paraît évidente. Elle le serait peut-être, spé-

culativement et dans l'abstrait. Mais la chose paraît moins claire pratiquement et au concret. Voyons plutôt les opinions courantes à ce sujet.

C'est un principe de la théologie catholique, sans cesse rappelé par saint Thomas, que la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne. Et, d'autre part, qu'entendons-nous sans cesse répéter aux prédicateurs, que lisons-nous sans cesse dans les livres ascétiques ? Il n'est question partout que d'opposition entre la nature et la grâce, que de mortifier la nature pour faire régner la grâce. Saint Paul parlait déjà de la lutte entre l'homme charnel et l'homme spirituel, entre la loi des membres et la loi de l'esprit ; et depuis, c'est un écho qui ne cesse de retentir, de saint Augustin à Bossuet ou Pascal, de l'*Imitation* aux *Exercices* de saint Ignace, de Racine à Verlaine, sur les deux hommes qu'il y a en nous et sur l'incompatibilité entre la nature et la grâce.

D'autre part, quel est le reproche que font aux catholiques les Rationalistes de tous les camps et de toutes les nuances ? N'est-ce pas celui de diminuer la nature, de la mutiler pour faire place au surnaturel, de l'amoindrir en l'enrichissant, de la rendre esclave en prétendant l'élever ? Quelle est la fin de non-recevoir qu'on oppose sans cesse à la religion surnaturelle ? Elle déprime la nature,

elle exige que nous abdiquions. Qu'elle soit belle, consolante, haute et noble : on l'accorde. Mais elle exige des sacrifices que la nature ne saurait faire. Enfin, à côté même du catholicisme, les sectes les plus diverses s'entendent à établir le surnaturel sur les ruines de la nature, soit qu'ils absorbent la nature en Dieu, comme maître Jean Eckard et les mystiques panthéistes de tous les temps, soit qu'ils exigent comme condition à l'action divine en nous la cessation de toute opération naturelle et une sorte d'annihilation de la nature, comme Molinos et les Quiétistes, soit enfin qu'ils tiennent toute opération naturelle pour essentiellement mauvaise et, partant, pour incompatible avec la grâce, comme Luther, Calvin, Baius, Jansénius.

Ainsi de quelque côté que nous regardions les choses il semble impossible de méconnaître l'antagonisme irréductible de la nature et du surnaturel, et la nécessité, par conséquent, de choisir, de se prononcer, de sacrifier l'un ou l'autre. Et cependant la raison nous dit que cela ne doit pas être ; la foi semble tenir le même langage. Comment résoudre cette antinomie ?

## I

Il importe, avant d'entrer plus directement dans l'examen de la question, de faire quelques remarques et d'établir certaines distinctions capitales.

Et d'abord, tous ceux qui regardent la nature, dans l'état présent, comme foncièrement mauvaise et corrompue, doivent viser à diminuer la nature ou à la supprimer pour faire place au surnaturel. Or, ainsi pensaient les réformateurs du XVI^e^ siècle, ainsi les Baianistes et les Jansénistes, ainsi Molinos et plusieurs sectes de faux mystiques. Mais supprimer la nature, ce n'est guère qu'un mot, à moins de supprimer l'homme, ce qui ne saurait laisser grande action au surnaturel. Il fallait donc tourner les choses autrement. Laissons la nature à ses misères et à ses instincts dépravés, puisqu'elle est irrémédiablement viciée, impuissante à tout bien et prompte à tout mal ; traînons-la néanmoins, puisqu'il le faut, comme on traîne un corps malade ou une jambe boiteuse, mais sans nous occuper d'elle, l'abandonnant à elle-même, soucieux seulement, pendant qu'elle se roule dans

la fange, d'attacher notre cœur à Dieu par la foi, par la contemplation ou par l'amour. Tous n'osèrent pas tirer pareilles conclusions ; mais quelques-uns ne reculèrent pas. « Je ne me fâche pas, disait Luther, contre Hans ou Madelon (ses deux enfants, tout jeunes encore), s'il leur arrive de faire pipi ou caca dans ma chambre. Le bon Dieu ne se fâche pas davantage contre nous quand notre nature commet le péché qu'elle ne saurait éviter. » Molinos pensait de même, sauf qu'au lieu d'attribuer le péché à la nature corrompue, il le rejetait sur le démon : « Quand il nous arrive de subir ces violences, disait-il, il faut laisser agir Satan, sans prendre aucun moyen ni faire aucun effort ; il faut rester dans son néant ; et quand il y aurait tous les désordres et toutes les impuretés, ce que l'on peut imaginer de pire, il ne faut pas s'inquiéter, mais plutôt rejeter tous les scrupules, les doutes, les angoisses ; car l'âme ainsi devient plus éclairée, plus forte et plus pure ; elle acquiert une sainte liberté. » C'est une leçon que Tartufe ne pouvait manquer d'apprendre et de répéter.

La seconde remarque regarde les Rationalistes, tous ceux qui refusent le surnaturel, comme contraire à l'indépendance et à la dignité de la nature. Quand même ils diraient vrai, il faudrait, si Dieu l'exige, s'incliner devant sa volonté. Il est le maître, et s'il lui plaît, en nous faisant un don

si précieux, de nous imposer un sacrifice, nous n'avons qu'à nous soumettre. Refuser « l'aumône divine », c'est folie d'orgueil, et c'est crime. Folie de rêver pour soi l'indépendance absolue, de prétendre ne rien devoir à Dieu, comme si par notre nature même nous n'étions pas des êtres essentiellement dépendants, comme si tout ce que nous avons et tout ce que nous sommes n'était pas une aumône de Dieu ! Crime aussi ; car Dieu a ses droits inaliénables sur nous.

Troisième remarque, celle-là à propos du langage courant. Quand les catholiques parlent de nature corrompue et viciée, de lutte contre les inclinations naturelles, de mortification nécessaire pour faire régner en nous Dieu et la grâce, ils ne l'entendent ni au sens de Luther ou de Baïus, ni au sens de Molinos et des faux mystiques. Ce qu'ils regardent comme mauvais ce n'est pas la nature — ils ne cessent de répéter qu'elle est bonne — ce sont les attraits sensuels en tant qu'ils contrarient la saine raison et la grâce ; c'est l'orgueilleuse suffisance et ce sont les désirs d'indépendance absolue, qui tendraient à nous faire oublier Dieu, à nous passer de lui, à ne reconnaître d'autre maître que nous, d'autre loi que la nôtre. Tout cela, ce n'est pas la nature ; tout cela, ce ne sont pas des tendances mauvaises en leur fond, ce sont des désordres, des excès, des envahisse-

ments indus du moi sensuel ou du moi superbe.

Enfin, notons qu'il y a parfaite analogie entre la question des rapports du surnaturel avec la nature et celle des rapports de la foi avec la raison. Ou plutôt c'est la même question dans toute son ampleur ou vue seulement dans une de ses principales applications.

Or, comme cette question est familière à la plupart des lecteurs catholiques, il suffira ici de rappeler brièvement les principes sans s'attarder à des objections maintes fois réfutées. En ces matières, il suffit d'avoir compris pour être convaincu. Voici donc sur les rapports entre le surnaturel et la nature la solution chrétienne et aussi la solution philosophique.

## II

D'abord, si nous regardons les choses en elles-mêmes, et comme dans l'abstrait, le surnaturel n'ôte rien à la nature, ni ne l'empêche de se développer pleinement, avec ordre et harmonie ; mais il élève ses énergies et les dirige vers des hauteurs divines. Il n'ôte rien à mes forces corporelles, rien à mes puissances d'aimer ni à mes

affections naturelles en tout ce qu'elles ont de légitime et de raisonnable, rien à ma raison ni à mon esprit critique, rien à ma volonté, ni à la libre et vigoureuse revendication de mes droits, ni à l'énergique déploiement de mes ressources naturelles et de mon activité. Il m'aide à en régler l'usage, il leur donne un but, des principes supérieurs d'action, un objet plus haut, des stimulants nouveaux. Le surnaturel me pousse à mieux faire et pour des raisons plus nobles ce que je suis tenu de faire en vertu de la loi naturelle comme être raisonnable. Je n'en aime pas moins mes parents et mes amis, pour les aimer selon Dieu ; et si la grâce me pousse à les quitter pour Dieu, c'est dans des conditions où la saine raison dit la même chose. Je n'en suis pas moins actif et dévoué, pour mieux placer mon activité ou mon dévouement, pour ajouter à mes motifs naturels d'agir ou de me dévouer des motifs d'amour surnaturel, plus puissants parfois que tous les motifs de raison et de devoir. Pour me soumettre par amour pour Dieu à la direction d'un homme, en ai-je moins d'initiative? Pour croire ce que Dieu m'ordonne de croire, où est le sacrifice de la raison et de la critique, puisque la raison et la critique me disent qu'il est raisonnable et critique de croire quand Dieu l'ordonne?

Mais, dira-t-on, le surnaturel exige qu'on se do-

mine, qu'on se mortifie, qu'on obéisse à l'aveugle. Il est vrai ; mais dans les cas où la saine raison le dit aussi. Est-il contraire à la dignité de l'homme d'agir en homme plutôt qu'en brute ? Il agit en homme quand il commande à ses passions ; il agit en brute quand il y obéit. Est-il contraire à la dignité de l'homme de respecter l'autorité, d'obéir quand Dieu commande, soit par lui-même soit par ses représentants ; d'obéir par vues de foi, d'espérance céleste, d'amour divin ? L'obéissance de l'esclave peut être sans grandeur, celle du fils n'est-elle pas plus belle ? Le travail mercenaire (si mercenaire il y a) n'est-il pas plus digne quand j'agis non pour avoir du pain ou des satisfactions d'un jour, mais pour avoir le bien des biens, qui est Dieu lui-même ? En un mot, se dominer, se renoncer, se soumettre sont des nécessités de la vie raisonnable ; faire cela pour Dieu, c'est tout élever, tout ennoblir : il ne saurait y avoir en cela ni diminution, ni dégradation de la nature raisonnable.

Mais Pascal n'a-t-il pas dit qu'il faut s'abêtir pour croire ? Or, s'abêtir, c'est bien se diminuer. Les ascètes ne disent-ils pas qu'il faut s'aveugler, sacrifier son intelligence et sa volonté quand le supérieur commande, devenir le corps mort qui n'a de mouvement que celui qu'on lui imprime, devenir le bâton du vieillard, un pur instrument

de la volonté d'autrui? Or, tout cela c'est bien se mutiler et s'abaisser. On pourrait accorder que le mot de Pascal est brutal et excessif; accorder que les ascètes vont trop loin, au moins dans l'expression. Mais si l'on y regarde de plus près, on voit que de part et d'autre la pensée est fort exacte, et n'entraîne pour la nature aucun sacrifice de dignité ni de vie. « Abêtissez-vous », c'est-à-dire renoncez à cette superbe qui veut s'égaler à Dieu et discuter avec lui, qui se complaît en elle-même et ne veut rien reconnaître qui ne soit de son domaine et de son ressort; faites-vous humble et petit à vos yeux et devant les autres, détachez-vous de vos vues humaines et personnelles pour vous rendre digne de recevoir une lumière supérieure. Qu'y a-t-il en tout cela à perdre pour la nature? Et n'y a-t-il pas tout à gagner? « Aveuglez-vous, laissez-vous mener », c'est-à-dire prenez les idées mêmes de Dieu pour règle des vôtres; prenez sa volonté souverainement haute et droite pour règle de votre volonté faible et défaillante. Cet échange de vues et d'idées avec Dieu même, cette conformité à la suprême sagesse et à la suprême rectitude, n'est-ce pas, de l'aveu même des philosophes, la perfection de la nature humaine? Il faut dire la même chose de la soumission de notre raison à Dieu par la foi. S'il est naturel, s'il est utile, de s'en rapporter à un homme dont la compétence et

la sincérité sont hors de cause ; si c'est là une condition de toute science et de toute vie, où serait le mal pour la nature de s'en rapporter à la parole de celui qui est l'infinie science et l'infinie vérité, alors surtout que cette parole m'apprend les vérités les plus sublimes, alors que cette soumission m'introduit dans le monde même de la science et des réalités divines?

Ainsi, à regarder les choses dans l'abstrait, quand on étudie les conditions de l'union en nous de la nature et du surnaturel, nous ne voyons dans cette union que profit pour la nature, qu'épanouissement plus parfait, qu'élévation à des hauteurs divines. Il faut tout confondre et tout dénaturer pour y trouver autre chose.

## III

Cette vérité devient plus manifeste encore si nous jetons un regard sur les réalisations les plus hautes du surnaturel dans le monde. Voyez Jésus, le surnaturel incarné. N'est-il pas l'idéal ineffablement beau et attrayant de la nature humaine, n'est-il pas comme une invitation vivante à nous élever vers la perfection suprême de l'humanité?

Cette nature humaine, il est vrai, appartient tout entière à la personne divine ; mais où est le mal, puisque, au lieu de s'appartenir, elle est toute en Dieu, puisque, au lieu de subsister en elle-même, elle est toute divinisée par une union ineffable avec la divinité, et devient pour ainsi dire partie d'une personne divine? Bref, le Dieu-Homme est l'homme parfait, l'homme aussi près de Dieu qu'il peut l'être en restant homme.

Après Jésus, il n'est pas de si parfaite réalisation du surnaturel que Marie, puisque la maternité divine met Marie dans l'union la plus étroite (après l'union hypostatique) avec une personne divine. Or, Marie n'est-elle pas, après Jésus, l'idéal de l'humanité, et ne faut-il pas dire d'elle, proportions gardées, ce que nous disons de lui? Enfin voici Adam innocent, tout pénétré de surnaturel, d'un surnaturel qui déborde, pour ainsi dire, de son âme divinisée par la grâce sanctifiante et les vertus, jusque sur son corps pour y mettre l'ordre parfait, la paix dans la soumission de toutes les passions à la volonté, la joie qu'aucune douleur n'altère, l'immortalité promise. Or, Adam, c'est l'homme idéal, l'homme parfait, l'homme que rien ne diminue et dont rien n'empêche le libre épanouissement.

Si nous descendons dans les régions de la nature humaine, soumise aux mêmes conditions que

nous, quels sont dans l'histoire les plus beaux types de l'humanité? Ne sont-ce pas les saints? Et qu'est-ce qu'un saint, sinon un homme plus pénétré de surnaturel, où le surnaturel s'est davantage développé, où il règne en maître? Précisons encore. Où voyez-vous ce qu'un saint Paul, un saint Augustin, un saint Anselme, un saint Louis, un saint Thomas, un saint François Xavier, un saint François de Sales, un saint Vincent de Paul, ont perdu à se laisser dominer et envahir par le surnaturel, où ne voyez-vous pas ce qu'ils y ont gagné? La grâce n'a rien éteint des lumières de leur intelligence, rien ôté à la vigueur de leur volonté, ni à la tendresse de leur cœur, ni à la délicatesse de leurs sentiments. Elle a tout ordonné, tout élevé, tout agrandi, elle a tout transformé en y mettant je ne sais quoi de divin; elle a tout projeté dans un monde supérieur; elle a partout ôté le défaut, l'imperfection, elle a supprimé les inégalités et les heurts, elle a fortifié ce qui eût été trop faible, elle a adouci ce qui eût été trop rude; elle a fait donner à la nature tout ce que la nature pouvait donner, et elle a comblé pour une part les déficits de nature; dans le tout enfin elle a mis je ne sais quelle harmonie supérieure et comme un rayon d'en haut. Regardez sainte Thérèse telle qu'elle est, et comparez avec Thérèse d'Avila sans la grâce et la sainteté. Ce serait toujours la même

nature riche et belle ; mais quelle différence, toute en faveur de la sainte !

## IV

Si bien fondées que soient ces remarques, il reste cependant que, dans les conditions concrètes et ordinaires, le développement surnaturel ne va guère sans des sacrifices réels imposés à la nature. Pour être tout à Dieu, le Chartreux renonce à nombre d'avantages de la vie sociale ; la Religieuse n'a pas tous ceux de la vie de famille ; la pauvreté volontaire, tout comme l'indigence, peut imposer des sacrifices d'ordre intellectuel et moral ; la clôture monastique, de même. Dans un ordre plus intime, l'obéissance peut exiger des renoncements à des études utiles ou à des initiatives généreuses ; l'humilité chrétienne peut mettre sous le boisseau des talents destinés à se déployer et à s'épanouir au grand jour. On pourrait multiplier à l'infini des exemples analogues, où il semble bien que le surnaturel diminue la nature ou l'empêche de se déployer. Il faut examiner ces cas de plus près.

Le plus souvent, la vie surnaturelle n'exige que les sacrifices déjà nécessaires pour réaliser pleine-

ment notre être humain, notre être raisonnable. Dès lors, ils sont suivant le vœu de la nature *humaine*, quoiqu'ils puissent contrarier les attraits de la nature animale et sensible. L'homme n'est homme que s'il sait maîtriser ses passions ; et il ne les maîtrise qu'en leur imposant des sacrifices. Sur ce point, être chrétien et être saint, c'est être philosophe, et le P. Faber avait raison de dire que rien ne ressemble tant à un saint qu'un homme parfaitement raisonnable. Et ceci ne s'applique pas seulement à la lutte contre les passions animales. C'est devenir plus parfait comme homme que de travailler à devenir humble, à modérer ses ambitions, à régler ses initiatives, à tout soumettre, en un mot, au contrôle et aux lois de la saine raison.

Il est des cas où l'attrait de la grâce ne fait que déterminer en quel sens l'homme fera valoir les ressources de sa nature et développera ses aptitudes et ses énergies. En prenant telle voie, en cantonnant son activité dans telles limites, on se ferme cent autres voies également ouvertes, on se rend incapable d'agir en tout autre domaine. Et cependant il faut se *spécialiser* pour faire quelque chose, il faut se *déterminer* pour agir ; car l'action est nécessairement particulariste. En choisissant un métier, on s'en interdit mille : faut-il en conclure que c'est se diminuer que de choisir un métier ? Et il faut raisonner de même, si, au lieu de regarder le bien

individuel, on regarde le bien commun. Tous ne peuvent pas rendre à la société tous les services : il faut se les partager, et c'est pour cela qu'il y a des soldats, des cordonniers, des avocats, des juges, et les cent mille autres professions ouvertes à l'activité humaine. Le religieux et le prêtre renoncent à augmenter de quelques unités le chiffre des citoyens : où est le mal, si, grâce à ce renoncement fécond, ils arrivent à doubler ou à quintupler la valeur de ceux qui existent et, en les rendant meilleurs, obtiennent par contre-coup qu'ils deviennent plus nombreux ? Le Chartreux et la Carmélite ne mettent en circulation aucun bien matériel, admettons-le pour un instant : mais ils remplissent les fonctions, sociales aussi, de la prière et de l'expiation ; mais ils établissent entre le ciel et la terre un courant de désirs qui montent et de bienfaits qui descendent : n'est-ce pas aussi utile et aussi beau que d'écrire des romans ou de faire marcher le commerce ? Puisque chacun ne peut tout faire, et que chaque nature est bornée, ce n'est pas faire tort à la nature de choisir pour soi les rôles les plus sublimes et les plus désintéressés, dont personne ne veut, ceux de la prière, du renoncement, de la charité qui se donne au soulagement de toutes les misères physiques ou morales, pour laisser courir les autres dans les voies communes où ils se heurtent et s'écrasent, n'entrant

soi-même dans la mêlée que pour porter secours aux victimes, et pour rappeler à tous de ne pas oublier, en ne songeant qu'à soi, aux jouissances et aux intérêts d'un jour, les préoccupations supérieures du bien social et du bien céleste pour soi et pour les autres.

## V

Il peut enfin se présenter des cas où il y a perte réelle pour la nature dans la recherche du surnaturel. Ces cas sont de deux sortes. Dans les uns, la perte ne vient pas de la nécessité des choses ; elle est comme accidentelle et tient soit à une direction spirituelle insuffisante ou maladroite, soit à un manque de savoir-faire personnel. Je m'explique. Quelqu'un veut arriver à l'humilité : dans sa lutte contre l'amour-propre, contre le désir excessif de briller, de se distinguer, de réussir, il pourra lui arriver de s'éteindre un peu, de trop se mettre sous le boisseau, de ne pas donner tout ce qu'il peut. Quelqu'un veut arriver à une grande liberté d'âme, à un grand dégagement du cœur : dans ses efforts pour bien régler ses affections et pour n'aimer qu'en Dieu et pour Dieu, il perdra peut-être,

au moins en apparence et pour un temps, quelque chose de sa tendresse, de sa délicatesse et de sa puissance d'aimer. Quelqu'un veut devenir parfait dans l'obéissance : il se peut que son initiative personnelle en souffre ou paraisse en souffrir. Dans ces cas, il y a sacrifice même pour la nature raisonnable. Mais ce sacrifice n'est pas *exigé*, bien que ce soit souvent la voie la plus courte et la plus pratique pour arriver au but. De plus, il est provisoire. A mesure qu'on approche du but, tout ce qu'il y a de bon et de valable dans la nature reparaît, mais élevé, mais épuré, mais transformé. Le parfait obéissant a toutes les initiatives raisonnables et toutes les audaces ; l'humble, qui n'a plus ni souci d'amour-propre, ni craintes vaines, qui s'est mis dans le vrai et qui ne fait nul cas des jugements humains, qui ne songe plus à soi et qui n'a même plus à redouter la complaisance en soi-même, va de l'avant avec la seule préoccupation du but ; rien ne l'arrête : il est inconfusible ; il parle de soi comme s'il était question d'un autre, il a toute sa liberté, tout son abandon. Et de même le cœur parfaitement libre et dégagé, qui n'aime qu'en Dieu et pour Dieu, n'a plus peur de se donner : il a toutes les tendresses, toutes les attentions, tous les dévouements ; moins il a de retours sur soi, plus il aime du véritable amour, qui veut le bien de celui qu'on aime. Quel cœur plus tendre que

celui de saint Anselme ou de saint François de Sales ou de saint Ignace ?

Si certaines âmes n'arrivent jamais à épanouir aussi pleinement leur nature dans le surnaturel, si les ailes de l'oiseau ont été coupées pour ne plus repousser, il y a toujours dans le profit surnaturel une compensation surabondante pour le sacrifice imposé à la nature ; et c'est la nature même qui bénéficie de ce profit surnaturel.

Il est un second cas où le surnaturel semble aller parfois contre la nature et contre les tendances naturelles même raisonnables. Ce sont des excès de mortification à ruiner la santé ; ce sont des désirs et des recherches d'humiliation allant à sacrifier la réputation, à passer pour fou ; ce sont des dépouillements, qui ne tiennent plus compte de la prudence et du soin raisonnable de l'avenir ; c'est une tendance générale à contrarier la nature pour la contrarier, à marcher au rebours du sens humain et des méthodes ordinaires ; à prendre pour arriver au but les moyens les mieux faits en apparence pour échouer. C'est Louis de Gonzague mourant, qui demande en grâce qu'on le couche sur la cendre et qu'on le flagelle des pieds à la tête. C'est Marguerite-Marie ou Catherine de Sienne, choisissant une couronne d'épines au lieu d'une couronne de roses. C'est Ignace de Loyola, vivant comme un pauvre mendiant, heureux quand les

enfants le poursuivent de leurs huées. C'est Jean-Baptiste de la Salle, abandonnant, pour fonder l'Institut des Frères, son canonicat, ses revenus, ses relations avec les riches et les puissants, tout ce qui pouvait lui être utile pour son œuvre. Les exemples pareils ne se comptent pas dans la vie des saints. On dirait la haine de la nature parce que c'est la nature, le mépris de la prudence et de la raison, je ne sais quel besoin d'agir au rebours du sens commun, qui après tout est le bon sens. Comment ne pas voir là, chez les représentants les plus typiques du surnaturel, l'indice d'un antagonisme irréductible entre la nature et le surnaturel ? Les Pélagiens reprochaient à saint Jérôme et à saint Augustin d'introduire le Manichéisme dans la dogmatique chrétienne, et l'accusation a été bien des fois répétée depuis. Nous savons déjà que la dogmatique chrétienne n'est pas en cause ; mais l'ascétisme chrétien ne prête-t-il pas davantage à l'accusation ?

Pour avoir l'explication de ce fait, c'est du côté de Jésus qu'il faut regarder. Jésus, pour faire son œuvre de rédemption, avait deux voies ouvertes devant lui : il pouvait nous sauver par les moyens de la sagesse humaine, marcher de triomphe en triomphe, gagnant les hommes par l'argent, par l'éloquence, par les appâts terrestres, par tout ce qui séduit et entraîne les foules. Les apôtres au-

raient marché dans la voie du Maître, au cas où le Maître n'aurait pas fait l'œuvre entière par lui-même ; et la conquête du monde eût été le chef-d'œuvre de la sagesse humaine, de la force humaine, des moyens humains. Il n'a pas fait cela. Qui ne sait à ce sujet la doctrine de saint Paul, résumant la pensée de Jésus ? Je ne prêche pas, dit-il, avec une parole habile ni un art raffiné, « pour ne pas rendre vaine la croix du Christ. Car la parole de la croix est folie à ceux qui se perdent ; mais à ceux qui se sauvent, à nous, elle est la force de Dieu. Dieu n'a-t-il pas fait folle la sagesse de ce monde ? Le monde n'ayant pas su, avec sa sagesse, reconnaître Dieu dans sa sagesse, il plut à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication. Les Juifs veulent des prodiges, les Grecs demandent la sagesse, et nous nous prêchons le Christ crucifié, scandale aux Juifs, folie aux Gentils, mais aux appelés, Juifs et Gentils, le Christ force de Dieu et sagesse de Dieu ; car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes... Dieu a choisi ce qui est fou dans le monde pour confondre les sages, et il a choisi ce qui est vil et méprisé dans le monde, et ce qui n'est pas, pour anéantir ce qui est : afin qu'aucune chair ne puisse se glorifier en sa présence. C'est de par lui que vous êtes dans le Christ Jésus, qui est

devenu pour nous de par Dieu sagesse, et justice et sainteté et rançon, afin que, comme il est écrit : « Quiconque se glorifie, se glorifie dans le Seigneur. » Et moi, en venant à vous, mes frères, je ne suis pas venu avec la supériorité de la parole ou de la sagesse vous annoncer le témoignage de Dieu. Car je n'ai pas prétendu savoir autre chose parmi vous que Jésus-Christ crucifié. Et moi, quelle faiblesse, que de craintes et de tremblements, pendant que j'ai été près de vous ! Et ma parole, ma prédication, n'a pas consisté en persuasions de la sagesse humaine, mais en preuves manifestes de l'Esprit et de sa puissance, afin que votre foi s'appuie non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu. L'homme naturel (ψυχικός) ne perçoit pas les choses de l'esprit de Dieu : ce n'est que folie pour lui ; et il n'y peut rien comprendre, car il faut en juger selon l'esprit.... Que nul ne se flatte : si quelqu'un parmi vous paraît sage selon le siècle, qu'il devienne fou pour être sage. Car la sagesse de ce monde est folie auprès de Dieu (1) ».

C'est la doctrine que les prédicateurs ne cessent de nous répéter. L'homme s'était perdu par l'orgueil : Jésus est venu le sauver par l'humilité. L'homme s'était perdu par l'amour de soi :

(1) I *Cor.*, I, 27-III, 19 passim.

Jésus est venu le sauver par le sacrifice de soi. L'homme s'était perdu par la cupidité : Jésus est venu le sauver par le dépouillement Il avait voulu être pauvre pour nous, être humilié pour nous, être maltraité pour nous. L'amour devait pousser les chrétiens à se dépouiller pour lui et avec lui, à s'abaisser pour lui et avec lui, à souffrir pour lui et avec lui. Et de là cette tendance des saints à combattre et à crucifier la nature. Quand c'est pour la mater, la raison doit approuver ; quand c'est pour la punir et pour expier, elle le doit encore ; quand c'est par une sorte d'instinct amoureux, pour en faire le sacrifice à Jésus et s'immoler avec lui, la raison ne comprend plus ou ne comprend qu'à moitié.

Elle n'a pas le droit de condamner cependant. Elle peut même entrevoir qu'il y a là des raisons supérieures à la raison, une économie d'amour et de grâce, qui nous dépasse mais qui ne saurait être traitée de déraisonnable. Il est raisonnable d'admettre une sagesse supérieure à la sagesse humaine, une prudence où entre une part d'amour et de confiance en Dieu, dont Dieu lui-même a révélé les lois. Les vertus surnaturelles ne sont pas opposées aux vertus naturelles, mais elles ont un idéal plus haut et elles agissent par des principes supérieurs. Rien d'étonnant, dès lors, que dans un cas donné elles poussent à des actes où

ne pousserait pas la raison laissée à elle-même. Mais, encore une fois, cela même est raisonnable. Le *milieu raisonnable* de la vertu chrétienne n'est pas, toujours, je le veux bien, celui de la vertu naturelle; mais le *milieu raisonnable* de la vertu héroïque n'est pas non plus celui de la vertu ordinaire. Il ne s'ensuit pas que la vertu chrétienne soit déraisonnable, non plus que la vertu héroïque (1).

Il y a dans la spiritualité chrétienne deux tendances qui, au premier abord, semblent contradictoires. Les uns n'ont qu'un mot à la bouche : « Il faut se mortifier, se renoncer, mourir à soi-même. » Les autres disent plutôt : « Développez-vous, faites valoir vos talents, mettez en œuvre toutes vos énergies, ne laissez rien en friche, réalisez tout votre être. » Ces deux voix, en termes différents, disent, au fond, la même chose. Car ce n'est qu'en se « mortifiant, en se renonçant, en mourant à soi-même », que l'on se développe, que l'on fait valoir ses talents, que l'on met en œuvre toutes ses énergies, que l'on réalise pleinement son être *humain*. La philosophie païenne avait entrevu cela. Les explications qui précèdent ont dû en faire pour nous une vérité manifeste.

(1) Cf. 1, 2, q. 63, a. 4.

## CHAPITRE VI

### LA CHUTE

Entre l'homme tel que nous l'avons étudié en Adam et l'homme tel que nous le connaissons, quelle différence ! Là une vie heureuse dans l'amitié et la familiarité de Dieu, sans désordre ni péché, sans souffrance ni mort, sans ignorance ni convoitise ; ici tout le contraire. Là le surnaturel pénétrant la nature, l'élevant, la dominant et la dirigeant pour tout perfectionner sans rien détruire ni rien gêner, faisant de la nature même un admirable instrument d'activité surnaturelle ; ici la nature laissée à elle-même et allant spontanément au désordre et au mal, ou, si la grâce du Rédempteur et les remèdes des sacrements parviennent à la maintenir, à la fortifier, à la soulever péniblement au-dessus d'elle-même, ne cessant presque jamais de leur opposer une résistance in-

time, mauvais outil dont la main la plus habile ne peut obtenir qu'une œuvre imparfaite. Là le concert harmonieux entre la nature et le surnaturel ; ici l'opposition, tantôt sourde tantôt ouverte, une lutte qui ne finit qu'avec la vie.

D'où vient cette différence ? D'où vient que le sort primitif d'Adam et d'Eve, qui devait être le nôtre, est si loin des tristes réalités où nous sommes, qu'il nous faut un grand effort pour nous figurer ce que nous aurions dû être, et que, si nous parvenons à nous en faire quelque idée, cette idée même nous apparaît comme un beau rêve, sans consistance et sans possibilité de réalisation ? Nous le savons, et les prédicateurs nous le répètent à temps et à contretemps, un fait est intervenu, qui a tout gâté ; au lieu de naître innocents, nous naissons avec le péché originel ; l'humanité entière est déchue, et porte la peine de cette déchéance. C'est ce fait qu'il nous faut étudier de près en étudiant le péché d'Adam et ses conséquences sur la postérité du premier homme. Fait immense, puisqu'il a troublé et dérangé tous les desseins de Dieu sur l'homme, puisqu'il a changé la face de l'histoire, puisqu'il a fait du séjour de l'humanité, au lieu d'un paradis terrestre, une vallée de larmes, et de l'homme, au lieu de l'être harmonieux et ordonné tel que Dieu l'avait conçu et réalisé, cet être énigmatique et contradictoire que nous connais-

sons, si facilement rebelle au Dieu qu'il devait aimer comme naturellement, théâtre lui-même d'une lutte intestine et sentant deux hommes en lui toujours en guerre l'un contre l'autre, obligé de reconquérir péniblement sur le monde inférieur en révolte contre lui, comme il est lui-même en révolte contre Dieu, quelques parcelles de la royauté qu'il avait reçue par droit de naissance.

Dans l'histoire du monde, c'est, avec l'Incarnation et la mort du Fils de Dieu le fait capital, auprès duquel les révolutions des empires ne sont que jeux d'enfants, le fait qui commande et domine tous les autres. Pour le philosophe, c'est la solution la plus lumineuse des grandes énigmes du monde. Pour l'ascète, c'est le supposé de toute sa doctrine et de toute sa thérapeutique. Pour l'homme qui fait le mal en se jouant, c'est, s'il veut y réfléchir, un des grands moyens de se rendre compte, sur un fait concret, du grand mal qu'est le péché et de la haine dont Dieu le poursuit partout où il le trouve.

Ici nous allons prendre la question en théologiens spéculatifs, pour nous rendre un compte exact de la doctrine catholique à cet égard et, nous attachant d'abord au péché même de nos premiers parents, nous dirons quelques mots du récit que nous en fait la Bible ; nous examinerons ensuite la faute, pour en voir, si c'est possible, la nature psy-

chologique et morale ; nous nous demanderons enfin si l'histoire, si la science peut nous apprendre quelque chose à ce sujet, et si nous découvrons ailleurs quelque trace de ce que raconte la Bible.

## I

Qui ne sait le récit biblique ? Il faut cependant le rapporter ici, puisque nous aurons à l'examiner de près. Le voici, littéralement traduit sur le texte hébraïque (1).

Dieu en mettant l'homme dans le Paradis terrestre, lui avait dit : *Tu peux manger de tout les arbres du jardin ; mais ne mange pas de l'arbre de la science du bien et du mal ; car le jour où tu en mangeras tu mourras de mort.* L'homme allait transgresser le précepte divin.

« Or, le serpent était la plus rusée des bêtes des champs qu'avait faites Jahvé Elohim. Et il dit à la femme : *Alors Elohim vous a dit de ne manger d'aucun arbre du jardin ?* Et la femme dit au ser-

(1) Cette traduction est, à peu de chose près, celle du R. P. Lagrange, *Revue biblique*, juillet 1897, t. VI, p. 341 sq.

pent : *Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin. Mais pour le fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Elohim nous a dit : « Vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez pas, autrement vous mourrez. »* Et le serpent dit à la femme : *Pas du tout, vous ne mourrez pas. Mais Elohim sait que si vous en mangez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Elohim sachant le bien et le mal.* Et la femme vit que l'arbre était bon à manger et qu'il était agréable aux yeux et désirable pour l'intelligence, et elle prit de son fruit et elle en mangea et elle en donna aussi à son mari près d'elle (?) et il en mangea. Et les yeux de tous deux s'ouvrirent, et ils comprirent qu'ils étaient nus, et ils cousirent des feuilles de figuier, et ils se firent des ceintures. Et ils entendirent le bruit de Jahvé Elohim qui allait dans le jardin à la brise du jour, et Adam et sa femme se cachèrent de la face de Jahvé Elohim au milieu du bois du jardin. Et Jahvé Elohim appela Adam, et lui dit : *Où es-tu ?* Et il dit : *J'ai entendu ton bruit dans le jardin, et j'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché.* Et il dit : *Qui t'a fait connaître que tu es nu ? Est-ce que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger ?* Et Adam dit : *La femme que tu m'as donnée pour compagne m'a donné de l'arbre, et j'ai mangé.* Et Jahvé Elohim dit à la femme : *Pourquoi as-tu fait cela ?* Et la femme

dit : *Le serpent m'a trompée, et j'ai mangé.* Et Jahvé Elohim dit au serpent : *Parce que tu as fait cela, maudit es-tu parmi toutes les bêtes et parmi tous les animaux des champs ; tu iras sur ton ventre et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie. Et je mettrai inimitié entre toi et la femme, et entre ta race et sa race : elle* (sa race) *t'attaquera à la tête, et toi tu lui attaqueras le talon.* Il dit à la femme : *Je multiplierai les souffrances de tes grossesses, et tu enfanteras des fils dans la souffrance, et ton désir sera pour ton mari, et il sera ton maître.* Et il dit à Adam : *Parce que tu as écouté la voix de ta femme et mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger, maudite est la terre à cause de toi ; et tu mangeras d'elle par ton travail tous les jours de ta vie. Et elle fera germer pour toi des épines et des ronces et tu mangeras l'herbe des champs, et tu mangeras le pain à la sueur de ton visage, jusqu'à ce que tu rentres dans la terre d'où tu as été pris ; car tu es poussière et tu retourneras en poussière.* Et Adam appela sa femme Eve, parce qu'elle est la mère de tous les vivants. Et Jahvé Elohim fit des tuniques de peau à Adam et à sa femme, et les revêtit. Et Jahvé Elohim dit : *Voici qu'Adam est devenu comme un de nous, sachant le bien et le mal. Et maintenant de peur qu'il n'étende sa main et ne prenne aussi de l'arbre de vie et n'en mange et ne*

*vive toujours*. Et Jahvé Elohim le renvoya du jardin d'Eden, pour travailler la terre d'où il a été pris. Et il chassa Adam, et il mit à l'orient du jardin d'Eden les Chérubins et la flamme du glaive tournoyant pour garder le chemin de l'arbre de vie. »

Il fallait, ce me semble, citer cette page tout au long. N'est-elle pas au fond même du sujet que nous étudions? Et sa place naturelle n'est-elle pas ici, puisque nous avons à en dégager le sens et à dire un mot des opinions diverses à ce sujet?

## II

Pour un catholique, un point est acquis. La Bible nous raconte là l'entrée du mal dans le monde humain, du mal moral d'abord, et de son châtiment, le mal physique. A la suggestion de celui que nous appelons le démon, Adam et Eve ont désobéi à Dieu, et ils ont été punis de leur désobéissance, punis en eux-mêmes et punis dans leur descendance. Si le texte n'était pas assez clair par lui même, la tradition catholique est là pour nous montrer à l'origine de l'histoire une grande déchéance, dont l'idée est au fond même du

christianisme, puisque le christianisme se présente à nous spécialement comme la réparation par Jésus-Christ du mal fait à l'humanité par Adam. Il suffit pour s'en convaincre de lire le chapitre V de l'Epître aux Romains. Nous n'avons pas dès lors à nous occuper — même pour les réfuter — des interprétations, arbitraires et fantaisistes, quand elles ne sont pas absurdes et grotesques, que prétendent en donner des rêveurs à idées bizarres ou des vaudevillistes en quête de situations scabreuses.

Mais admise la vérité fondamentale, bien des questions se posent à l'exégète. Ce n'est pas le lieu de les résoudre ; peut-être même le temps n'est-il pas venu encore de les porter devant le grand public (1). Sans vouloir imposer le sens strictement

(1) On sait qu'Origène était pour la vérité purement symbolique : ni le serpent, ni le fruit défendu, ni les ceintures en feuilles de palmier ne devaient, selon lui, se prendre à la lettre. Cajetan suivit l'opinion d'Origène. Cette opinion n'a jamais été condamnée par l'Eglise, et d'excellents catholiques s'y sont ralliés dans notre siècle. En 1850, Lacordaire la portait comme sienne dans la chaire de Notre-Dame (Conférence sur *La chute*).

En 1897, le Père Lagrange, dans un article de la *Revue biblique*, lui a donné l'appui de son autorité.

A cette opinion s'en est rattachée une autre, propagée en France par M. Fr. Lenormant et par M. Loisy. Il y a entre ces premières pages de la Genèse et certains vieux mythes

littéral au nom de la théologie et sans rendre notre foi solidaire de telle ou telle interprétation de détail, rien n'oblige de l'abandonner au nom de la science. Dès lors, il est sage de s'y tenir, au moins en pratique et provisoirement. C'est d'une saine exégèse, tant qu'on n'aura pas de lumières nouvelles, puisque rien n'insinue, dans le texte même, que nous soyons en face d'un symbole ou d'une allégorie, sauf évidemment les anthropomorphismes. N'ayons pas peur de l'interprétation simple et parfaitement raisonnable qui a contenté les plus grands génies de l'humanité. Et, sans tenir pour certain ce qui, après tout, ne l'est pas, continuons de parler le langage de notre histoire sainte, et de voir les choses comme elle nous les montre.

Même si le langage biblique n'était qu'un symbole, il resterait — et c'est là une considération de haute

Chaldéens des analogies incontestables. D'où l'hypothèse que l'écrivain sacré aurait, sous l'inspiration divine, adopté ces mythes pour leur faire porter la leçon d'histoire religieuse et morale qu'il voulait nous enseigner ; au lieu d'inventer lui-même le symbole, il l'aurait pris, pour ainsi dire, tout fait, comme nous prenons toute faite la langue que nous parlons ; il l'aurait épuré, il y aurait mis une âme nouvelle, une pensée religieuse et morale, la doctrine que Dieu voulait nous transmettre : d'un vieux conte tout imprégné de paganisme il aurait fait le véhicule d'un enseignement divin.

portée — que ce symbole est pour nous la bonne manière de nous représenter les choses, et que Dieu l'a choisi pour nous faire concevoir comme elle doit être conçue la grande vérité dont il voulait nous instruire. Auprès de cette constatation, la question du sens littéral précis passe au second rang. Le mal est que, pour des questions de ce genre, certaines âmes lâchent tout, et croient qu'on ne peut plus se fier à rien. Ayons la foi plus éclairée, nous l'aurons plus forte. Sachons faire, pour les besoins de la controverse, les distinctions nécessaires, et reposons-nous, dans la vie pratique, sur notre foi simple et robuste.

## III

Plus intéressante peut-être que la question d'exégèse est la question de psychologie. Comment Adam et Eve purent-ils pécher ? Chez nous, le péché s'explique le plus souvent par une bonne dose d'ignorance, par la passion, par ces tendances désordonnées que nous appelons la triple concupiscence. Chez eux rien de semblable, nous l'avons montré dans un précédent chapitre. Peut-on croire à une tentation violente, enlevant, pour

ainsi dire, de haute lutte, au milieu du trouble intime, le consentement coupable? Non plus. Le démon ne peut, maintenant encore, agir directement ni sur notre volonté ni sur notre intelligence : c'est le privilège de Dieu. A présent, il peut agir directement sur nos facultés sensibles, et par là assiéger et presser si vivement la citadelle du moi spirituel, le sanctuaire de la conscience, que nous ne savons plus nous-mêmes à certains moments qui est le maître, lui ou nous. Il n'en pouvait être ainsi chez Eve et Adam, à cause de la soumission parfaite des facultés sensibles aux facultés supérieures. Eve n'a donc pas été la victime d'une violente suggestion intérieure, son consentement n'a pas été comme emporté d'assaut. Tout ce qu'a pu faire le démon, et c'est aussi ce qui ressort du récit biblique, ç'a été d'agir au dehors : disons avec la Bible qu'il lui a parlé, qu'il lui a proposé une question insidieuse, qu'il a éveillé en elle une orgueilleuse complaisance en elle-même.

Au moins devons-nous admettre, et semble-t-il, avec l'Ecriture même, qu'Eve a été trompée. C'est elle-même qui le dit : « Le serpent m'a trompée, » et saint Paul insinue nettement la même chose : « La femme a été trompée (1) ». Mais alors que devient cette inerrance que nous

(1) I *Tim.* II, 14.

attribuions à l'homme innocent? Il y a plus. La Bible, en décrivant la chute d'Eve, parle comme on ferait d'une passion violente : « La femme vit donc que l'arbre était bon à manger, beau à voir, agréable à l'intelligence ». N'est-ce pas la sensualité qui s'éveille, n'est-ce pas une curiosité malsaine et contre raison ?

Il faut, semble-t-il, distinguer deux temps psychologiques : un premier moment, dont la Bible ne dit rien en cet endroit, celui où fut commis le premier péché, le péché intérieur qui précède toujours le péché extérieur : ce fut le temps de l'orgueil. En s'entendant dire qu'elle serait « comme Elohim, sachant le bien et le mal », Eve s'est arrêtée en elle-même, elle s'est complue en sa propre excellence, elle s'est détournée de Dieu en se retournant sur elle-même : péché de pure volonté, sans erreur ni passion, acte d'orgueil mettant par une complaisance voulue la créature à la place du Créateur. Cette première faute commise, rien ne s'oppose à l'erreur, à la sensualité, à la curiosité vaine, et tout cela a pu intervenir pour pousser Eve à prendre du fruit défendu. Ainsi tout s'explique, et les passages où l'Ecriture nous dit que l'orgueil est à la racine de tout péché, et ceux qui semblent insinuer une influence de la curiosité ou de je ne sais quel attrait de gourmandise.

Quant au péché d'Adam, saint Paul nous dit que la ruse du diable n'y eut pas de part directe : « Adam n'a pas été trompé (1) ». On explique souvent sa faute par une faiblesse coupable pour sa femme. La voyant pécheresse et malheureuse, il aurait mieux aimé partager son sort que d'être heureux sans elle, ou plutôt il aurait voulu qu'elle ne fût pas seule dans sa misère et sa dégradation. L'explication, qui est déjà celle de Milton, est peut être un peu romanesque. Il est probable, pour ne pas dire certain, que la complaisance en soi-même et dans l'idée qu'il serait comme Elohim, sachant le bien et le mal, a dû être à la base de sa faute, le péché intérieur a dû commencer par là. C'est ce qui semble insinué jusque dans le récit biblique, quand Dieu, après la chute, prononce ces paroles d'une ironie si sévère : « Voici qu'Adam est devenu comme l'un d'entre nous. » Cette première faute intérieure une fois commise, rien ne s'oppose à ce qu'Adam ait pu, lui aussi, ressentir les influences de la passion et s'y laisser entraîner par une faiblesse coupable ou par une compassion mal placée.

Il y a donc, dans ces explications, une part certaine. Le premier péché, au moins le premier péché intérieur, n'a pas été un péché de passion,

(1) I *Tim.* II, 14.

ni d'erreur : ç'a été un péché pleinement volontaire, pleinement délibéré, ce que l'on nomme un péché de malice.

Beaucoup de points restent incertains : la Bible éveille plutôt notre curiosité qu'elle ne la satisfait. Mais nous en savons assez pour comprendre quel grand mal est le péché, puisqu'il mérite un tel châtiment et que Dieu le frappe ainsi dans ceux mêmes qu'il a tant aimés ; assez pour comprendre comment toute créature, si parfaite soit-elle, est peu stable et peu solide en elle-même, puisque Adam est tombé dans le Paradis, puisque les anges eux-mêmes n'ont pas tous été fidèles.

## IV

Il est des personnes qui ont pris contre Dieu le parti d'Adam et d'Eve. Il ne faut pas s'en étonner : il en est qui ont pris celui de Satan. Ils trouvent l'épreuve bien puérile, et bien sévère la peine d'une transgression en matière si légère. Sans nous arrêter à réfuter longuement des objections cent fois écartées et dont un peu de réflexion suffit à montrer la faiblesse, quelques remarques seulement sur la gravité de cette faute. Il est vrai, le

précepte divin était d'observation facile. Mais il s'agissait de chose importante, d'un acte spécial de soumission à la souveraine autorité de Dieu, expressément demandé par Dieu lui-même pour mériter son amour et ses bienfaits, d'un acte *significatif*, gros de sens et d'intention, d'un acte qui commandait, en quelque sorte, toute une attitude de révolte ou de filiale sujétion. Ainsi la désobéissance extérieure n'allait pas sans un ensemble de transgressions graves : l'homme en désobéissant rejetait Dieu, se faisait son maître à lui-même, et prétendait n'avoir d'autre règle que sa volonté ; par là il se détournait de Dieu, sa fin suprême, et il mettait pratiquement sa fin en lui-même. Ce n'est pas l'acte extérieur qui est la mesure du péché. Il faut voir l'acte intérieur, avec son objet propre. Or, cet acte, dans le cas présent, était en matière grave, et, de ce chef, il était grandement coupable.

D'autant plus coupable, qu'il a été plus pleinement volontaire et délibéré. Jamais volonté humaine ne fit le mal avec tant de lumière et une si claire conscience ; jamais elle ne s'y décida avec une si pleine possession d'elle-même.

D'autant plus coupable encore que Dieu était intervenu plus directement pour commander, et que la désobéissance prenait ainsi le caractère d'un outrage personnel à Dieu.

## V

Rien d'étonnant après cela, que le châtiment ait été prompt et terrible. Leurs yeux s'ouvrent et ils voient qu'ils sont nus. C'est l'éveil de la concupiscence : la chair se révolte contre la volonté dès que la volonté s'est révoltée contre Dieu. A la voix de Dieu, ils ont peur et ils se cachent : la conscience en émoi leur crie que Dieu n'est plus pour eux le père et l'ami, qui conversait familièrement avec eux ; c'est le juste juge qu'il faut craindre, le maître outragé qu'il faut fuir.

Et voilà le double effet intime du péché : perte de la grâce et de l'amitié divine, rupture de l'harmonieux équilibre qui, dans l'homme, soumettait la chair à l'esprit, comme l'esprit était soumis à Dieu. C'est dire en autres termes que le péché a dépouillé nos premiers parents des dons surnaturels, et qu'avec les dons surnaturels ont disparu aussi les dons préternaturels, comme avec la clef de voûte tombe tout l'édifice.

Avec la paix intime et l'harmonie de ses facultés, l'homme a perdu la paix et l'harmonie avec le monde extérieur. C'est désormais le travail

pénible pour gagner son pain ; c'est la lutte contre une terre ingrate et contre des forces rebelles ; c'est, après une vie de peine, la mort et la dissolution en poussière ; c'est pour la femme, par qui doit se peupler le monde et doivent se combler les vides laissés par la mort, la gestation laborieuse et les douleurs de l'enfantement.

Tous ces châtiments — et c'est aussi le caractère de la punition imposée au serpent — ne sont que le retour à l'état naturel, la victorieuse revanche des forces de la nature que Dieu avait pliées sous le joug de la grâce, et qui, libres et déchaînées par la ruine de la grâce, reprennent leur libre jeu, leur mouvement propre, leur puissance destructrice.

Ainsi le péché rend l'homme à sa condition naturelle. Avec une différence pourtant. Cette nature n'est pas ce qu'elle devrait être. Un roi déchu pour s'être rendu indigne du trône n'est pas un simple particulier ; un traître, chassé de la cour et exilé dans un pays lointain, n'est pas dans le même cas que les pauvres gens, nés dans ce pays, qui n'ont jamais vu le roi et que le roi n'a jamais connus ; un fils, indigne de la maison paternelle et condamné à vivre comme serviteur dans une ferme de celui qui fut son père, est dans une pire condition que les autres serviteurs ; un cavalier désarçonné n'est pas un piéton ordinaire.

Et cette déchéance morale emporte des incapacités physiques. Un cavalier désarçonné n'est plus capable de remplir son rôle de cavalier, ni un courtisan exilé de tenir sa place à la cour. Ainsi Adam et Eve, déchus et odieux au regard divin, ne pouvaient plus répondre aux intentions du Maître ni accomplir leur sublime destinée. Mais ce sont là des points sur lesquels nous aurons à nous étendre davantage quand nous essayerons d'expliquer la nature du péché originel et l'état de l'humanité déchue.

## VI

Ce qui précède suffit pour nous faire entendre le misérable état où Adam et Eve ont dû se trouver après leur péché — jetés dans un monde inculte et inconnu, sans expérience, sans outils, privés tout à coup de la science infuse qu'ils avaient reçue de Dieu. Sans doute, Dieu ne les abandonna pas, et la Bible nous le montre faisant aux tristes exilés des tuniques de peau ; sans doute, ils avaient leur intelligence, leurs bras vigoureux, l'aiguillon de la nécessité : l'avenir était à eux, avec ses perspectives indéfinies d'ascension et

de progrès ; Adam donnait à Eve ce beau nom de « mère des vivants », comme pour dire qu'il entrevoyait déjà le monde peuplé par sa race et soumis à ses lois. Sans doute, Dieu même avait relevé leurs espérances en leur montrant dans le lointain des âges le fils de la femme victorieux du serpent, et prenant une glorieuse revanche de la présente défaite. Sans doute enfin, le repentir entré dans leur cœur, et la conscience plus ou moins obscure que Dieu leur pardonnait la faute, tout en laissant courir la peine, mirent au fond de leur âme, après les premières explosions de la douleur et du remords, cette paix un peu triste, mais forte et résignée, du pénitent qui remercie du pardon et accepte le châtiment avec une humble énergie. Mais le présent était fort sombre et fort pénible, doublement sombre et pénible par le contraste avec le bienheureux état dont ils étaient déchus.

Ce double état de nos premiers parents répond bien, on le voit, au double aspect sous lequel les anciens se sont représenté l humanité primitive. L'âge d'or rêvé par les poètes, c'est Adam et Eve heureux dans le paradis terrestre ; les tristes débuts de l'humanité, tels que les décrivaient les philosophes, tels que Lucrèce les a dépeints en vers immortels, c'est Adam et Eve chassés du paradis, obligés de se faire péniblement, à force de tâtonnements et d'industrie, une place dans ce

monde que leur disputent les bêtes féroces et les forces indisciplinées de la nature.

Ceux-là ont donc tort qui accusent la Bible d'être sur ce point en contradiction avec la science. « La Bible, disent-ils, nous représente le premier homme comme doué d'une science merveilleuse, maître de la nature, dans un état supérieur à celui où nous ont menés des siècles de civilisation. Or, les découvertes modernes nous le montrent au plus bas degré de l'humanité, au-dessous des plus sauvages, à peine distinct de l'animal. » Et ils vous parlent d'âge de pierre et de silex taillés, d'os de renne grossièrement sculptés, de cavernes souterraines et de troglodytes. Il serait sage de reconnaître que les données historiques ou préhistoriques sur les premiers hommes sont bien rares et bien incertaines, et que la part est petite de vérité que l'on puisse regarder comme acquise dans un domaine où jusqu'ici l'imagination s'est plus exercée que la froide critique, l'esprit de système plus que la sérieuse et impartiale observation des faits.

Mais accordons-leur tout ce qu'ils voudront. La Bible n'a rien à faire céans. L'état heureux et parfait dont elle nous parle n'a pas duré ; elle ne dit pas, au précis, le degré de civilisation des premiers hommes, d'Adam et de ses fils. Ce qu'elle nous laisse entrevoir, c'est le progrès de la civili-

sation. Caïn bâtit une ville ; Jabel « fut le père de ceux qui demeurent dans les tentes, et des pasteurs » ; Jabel fut « le père de ceux qui jouent du *kinnôr* et du *ugab* » (le *kinnôr* représente les instruments à cordes, le *ugab* les instruments à vent) ; Tubalcaïn mania le marteau et sut travailler l'airain et le fer. Mais elle ne dit pas non plus que tel peuple, après les premiers progrès de l'humanité, n'a pas pu se dégrader et descendre plus bas même que n'étaient les premiers hommes. Ici encore ce n'est pas, on le voit, sur le terrain scientifique que l'on heurte la Bible ; c'est ou en lui prêtant ce qu'elle ne dit pas, ou en donnant des hypothèses fantaisistes pour des réalités.

## VII

D'où une autre question. Faut-il voir dans ces rêves des poètes, dans ces hypothèses des philosophes de vagues ressouvenirs du paradis terrestre et de la chute ? Il est difficile de rien assurer à cet égard. Il est bien sûr qu'on a souvent exagéré en voyant partout des vestiges de traditions primitives, des fragments d'histoire ou de révélation divine : ç'a été en particulier l'erreur du savant Huet au

XVII^e^ siècle, c'a été celle des Traditionalistes dans la première moitié du XIX^e^ : rien ne ressemble moins à la science que cette érudition indigeste, que cet amas confus de textes apocryphes mutilés, détournés de leur sens, accumulés à grands frais en faveur d'une idée *a priori*.

D'autre part, il y a, sur le fait particulier d'un état heureux et d'une déchéance lamentable, tant d'indices et un accord si général sur les points substantiels, qu'il est peu critique aussi de les rejeter sans examen ; car la question se pose naturellement si l'explication la plus plausible n'est pas le souvenir confus d'une réalité lointaine. Poser la question et reconnaître que les éléments font défaut qui permettraient une solution certaine, c'est peut-être, en l'état des choses, le plus sage et le plus critique : *Nescire quædam magna pars sapientiæ*.

# CHAPITRE VII

## LE PÉCHÉ ORIGINEL

La question du péché originel est une de celles dont les fidèles entendent le plus souvent parler, au moins par allusion. Je ne sais si ce n'est pas une de celles qu'on leur explique le moins à fond, partant une de celles où leurs idées sont le moins claires et le moins liées, une de celles dès lors où ils sont le plus désarmés en face de l'objection. Il semblerait, ou que la théologie catholique n'ait pas d'autre réponse sur ce point que le recours aux profondeurs insondables des jugements de Dieu, dont les voies ne sont pas nos voies, et dont les idées ne sont pas nos idées ; ou, si elle en a, que ces explications soient si subtiles, si abstraites que les initiés seuls — un tout petit groupe d'initiés — y comprennent quelque chose.

Cette impression n'est pas fondée. La question,

après tout, n'est pas si obscure, ni tellement inabordable. Sans doute, il reste une part de mystère — où n'en reste-t il pas? — Mais sur la plupart des points, l'explication théologique est si précise, si lumineuse même pour qui veut prendre la peine de la regarder bien en face, que le mystère semble presque s'évanouir et que la chose paraît comme toute naturelle : si bien qu'il est plus difficile peut-être de montrer qu'il reste encore du mystérieux et en quoi il consiste, que de donner à la raison une vue raisonnable et satisfaisante de ce qui, de loin, la déconcerte si fort.

La clef de ces explications est tout entière dans la distinction entre les dons naturels et les dons surnaturels, entre ce que Dieu devait à l'homme en vertu même de la nature humaine, et ce qu'il avait librement et gratuitement ajouté au don gracieux de la nature par un nouvel acte de libéralité auquel il ne s'engageait pas en créant l'homme, ou du moins, auquel il ne s'engageait pas nécessairement par le seul fait qu'il voulait créer cet animal raisonnable et social qu'est l'homme. Tant qu'on n'a pas fait cette distinction capitale, la question reste obscure, presque inextricable ; dès qu'on l'a faite, tout s'éclaire et tout s'explique. C'est dire que, après nous être si longuement arrêtés sur cette distinction, nous n'aurons pas grand'peine à nous orienter. Mais n'oublions pas

que l'écueil est double. Tout en essayant d'éclairer le mystère et de nous l'expliquer, songeons que l'explication serait mauvaise qui n'y laisserait rien de mystérieux.

On ne peut lire les premiers chapitres de la Genèse sans y voir comme une histoire en raccourci de l'humanité. Rien de particulier, d'individuel, de personnel, comme ces petits tableaux sans perspective et sans horizon, comme ces détails si précis et si concrets : Adam voyant passer les animaux devant lui, et n'y trouvant pas l'aide semblable à lui qu'il rêve vaguement ; Adam se réveillant de son mystérieux sommeil et reconnaissant dans Eve l'os de ses os, la chair de sa chair ; Adam et Eve heureux au paradis, tentés, péchant par orgueil, et tombant de l'orgueil dans la sensualité, se cachant de Dieu, et accusant autrui pour s'excuser eux-mêmes. Mais ces petites scènes du paradis terrestre, c'est l'histoire de l'humanité, c'est l'homme avec ses tendances fondamentales : Adam et Eve, c'est le groupe conjugal ; le péché d'Adam et d'Eve, c'est l'histoire typique du péché ; leur frayeur, leurs excuses, c'est la psychologie du pécheur. Et ainsi pour maint autre trait. On sent vaguement dans le premier couple humain la nature humaine tout entière ; et l'on a l'impression que, dans les destinées de ce premier couple et de leurs premiers descendants,

la Bible nous dit les destinées de l'humanité. Chaque détail semble avoir une portée générale, chaque fait semble typique et représentatif. Ce caractère de généralité se montre spécialement dans toute la question du péché originel. Nous allons y voir l'exemple le plus profond de cette mystérieuse solidarité humaine qu'on remarque d'autant plus qu'on étudie davantage l'humanité. Commençons par regarder les faits. Nous en essayerons ensuite l'explication théologique.

## I

Il en est un bien facile à constater. Nous naissons passibles et mortels ; nous ne sommes pas maîtres de nos passions (quoique nous puissions ne pas agir suivant leur impulsion), nous sentons deux hommes en nous ; nous avons peine à nous élever vers les choses de l'esprit, surtout vers les choses du ciel. Ce sont là des misères qu'Adam ne connaissait pas, que ses descendants ne devaient pas connaître. Les dons préternaturels que nous avons reconnus en lui, nous ne les avons pas. Il y a donc à cet égard une différence entre lui et nous ; il y a eu un changement de lui à nous. Ce

changement nous l'avons vu s'opérer en lui à la suite du péché ; l'Eglise nous enseigne d'autre part que l'ignorance, la concupiscence, les misères de la vie et la nécessité de mourir doivent être regardées comme la conséquence du péché d'Adam.

Ainsi nous sommes amenés à nous regarder comme solidaires du chef de la grande famille. Adam c'était l'homme : en lui l'humanité devait mériter les faveurs divines, en lui elle a perdu ses titres.

> Nos pères ont péché, nos pères ne sont plus,
> Et nous portons la peine de leurs crimes.

Cependant nous n'avons pas encore là le péché originel. Une famille ruinée ou déchue par la faute du père n'est pas pour cela une famille *coupable* des fautes du père.

Mais cette perte des dons préternaturels, que nous constatons par expérience, n'est que la conséquence d'une perte plus importante infiniment, que nous ne connaissons que par la foi. Nous devrions naître amis de Dieu et ses enfants, héritiers du ciel, participants par la grâce sanctifiante et les dons qui lui font cortège de la vie divine et des espérances surnaturelles. Les dons préternaturels en Adam n'étaient pour ainsi dire que le rayonnement extérieur de cette vie intime si sublime et si belle, ils étaient l'épanouissement de la grâce

sanctifiante, d'où tout dépendait, à laquelle tout se rattachait. Il ne les a perdus que pour avoir perdu la grâce. Il en est de même pour nous. Nous naissons privés de la grâce sanctifiante, et c'est cette première privation qui entraîne les autres. En deux mots, dons surnaturels et dons préternaturels allaient ensemble pour Adam, ils devaient aller ensemble pour nous. Nous naissons sans les dons préternaturels parce que nous naissons sans la grâce. Cette privation de la grâce à cause du péché d'Adam est en nous le péché originel.

C'est la nature humaine, et non seulement la personne du premier homme, que Dieu avait magnifiquement dotée en Adam. Il voyait pour ainsi dire tous les hommes dans le premier homme : beaux en lui de la beauté d'ordre divin que surajoute à notre nature cette admirable participation de Dieu qu'est la grâce sanctifiante, revêtus en lui de la robe glorieuse qui seule donne entrée à la cour du grand roi et distingue ses amis et ses familiers. Adam, en perdant tout cela pour lui, l'a perdu pour nous. Dès lors, la nature humaine n'a plus en nous cette beauté qu'il s'attendait pour ainsi dire à y trouver ; nous n'avons plus pour paraître devant lui la riche robe de grâce, et comme c'est la condition pour lui plaire, il ne peut nous aimer ainsi : notre gueu-

serie, si je puis dire, lui rappelle et ce que nous devions être et la faute qui nous a mis dans ce triste état. Dès lors, il nous regarde avec dégoût, l'Apôtre dit avec colère (1) ; il ne peut plus voir en nous des amis ; nous lui apparaissons dans cette nudité Adam pécheur ; nous sommes à ses yeux pécheurs nous-mêmes, comme membres de cette famille pécheresse, où il ne trouve plus rien de ce qui seul pouvait lui plaire en elle. Nous naissons donc pécheurs, non pas pour avoir commis nous-mêmes un péché quelconque ; mais pour avoir contracté par la génération humaine la souillure inséparable de cette privation de grâce dont Adam a été la cause pour nous. Nous sommes déchus en naissant, indignes en naissant, parce que le chef de famille a perdu tous les droits et privilèges de sa famille. Nous sommes de la famille et nous n'avons rien de ce que devait avoir tout membre de la famille.

Voilà le fait. Nous le connaissons par la foi, c'est l'enseignement de l'Ecriture, et c'est l'enseignement de l'Eglise. On pourrait glaner çà et là dans la Bible bon nombre de textes d'où cette doctrine se dégage assez nettement, surtout si on les groupe et si on les voit à la lumière de l'ensemble suivant l'analogie de la foi. Tels sont les textes sur le baptême et sur la régénération en Jésus-Christ,

(1) *Eramus natura filii iræ. Eph.* II, 3.

sur la mort du vieil homme pour vivre la vie de l'homme nouveau ; tels ceux où il est dit que nous naissons enfants de colère, esclaves, non enfants ni héritiers ; qu'il a fallu la mort de Jésus-Christ pour nous réconcilier avec Dieu ; que nous portons par nature la ressemblance d'Adam pécheur et terrestre, et par grâce la ressemblance de Jésus-Christ, le fils et l'héritier qui nous a faits, avec lui fils et héritiers. On peut dire que la théologie de saint Paul est pleine du péché originel. Mais la plupart de ces témoignages ne sont ni directs ni explicites ; ils le supposent et l'impliquent, mais ne le montrent pas.

Il y a un texte classique en la matière, dont le sens nous est garanti par l'Eglise même. Il est bon de nous y arrêter quelque peu. Nous y verrons, entre autres avantages, sous quelle forme l'Ecriture nous enseigne les mêmes vérités que nous donne le Catéchisme, et comment l'exégèse théologique dégage d'un passage biblique le dogme chrétien, que plus d'un peut-être n'y trouverait pas sans peine.

Le texte est tiré de l'Epître aux Romains ; saint Paul y exalte les magnificences de la grâce de Jésus-Christ et la grandeur de l'amour qui l'a poussé à mourir pour nous réconcilier avec son Père et nous mériter les biens surnaturels. Pour mieux mettre en relief sa pensée, il compare le

bien que nous devons à Jésus-Christ avec le mal que nous a fait Adam. Voici ses paroles : « Par un seul homme le péché est entré dans ce monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort s'est répandue sur tous les hommes comme conséquence du péché. Jusqu'à la loi, en effet, le péché était dans le monde, mais le péché n'était pas imputé, n'y ayant pas de loi. Et cependant, la mort régna d'Adam à Moïse, oui, même sur ceux qui n'avaient pas péché en la même façon que pécha Adam (Adam est le type de l'Adam futur). Mais il y a différence entre la faute et le don gracieux. Car si, par la faute d'un seul, tous les hommes sont morts, beaucoup plus est-il vrai que la grâce de Dieu et le don qui nous vient par la grâce du seul Jésus-Christ a rejailli abondamment sur tous. Et il n'y a pas égalité entre cette faute d'un seul et le don du Christ. Car la sentence de condamnation portait sur une seule faute ; mais le don gracieux atteint beaucoup de fautes pour en justifier. Car si par la faute d'un seul la mort a régné par un seul, bien plus est-il vrai que ceux qui ont reçu l'abondance de la grâce et du don de la justice qui vivifie régneront par le seul Jésus-Christ. Comme donc par la faute d'un seul tous les hommes ont été condamnés, ainsi par la justice d'un seul tous sont justifiés et vivent. Car, comme par la désobéissance d'un seul homme

tous ont été constitués pécheurs, ainsi par l'obéissance d'un seul ils seront constitués justes (1). »

Il n'est pas facile, à la simple lecture du texte, de suivre la pensée de l'Apôtre dans ses tours et détours. Il y faut de longues explications. Ce n'est pas le lieu d'en donner les détails. Voici en gros la marche de sa pensée. Jésus, nous dit-il, répare, et au delà, le mal que nous a fait Adam. Ce mal, comment nous l'a-t-il fait? En péchant et nous faisant pécheurs. De quel péché s'agit-il? D'un péché qui a pour conséquence la mort ou la nécessité de mourir. D'un péché qui règne sur tous, comme règne sur tous la mort, peine de ce péché. Est-ce le péché actuel? Non, car le péché n'est suivi de mort que s'il y a une loi qui fasse de la mort la sanction de la loi (or, on mourait avant Moïse et avant la loi). Non encore, car tous meurent, et il en est qui meurent sans avoir commis le péché, les petits enfants par exemple. Le péché qui nous fait pécheurs et dignes de mort n'est donc pas le péché actuel. C'est un péché qui a pour cause la prévarication d'Adam, comme notre justification et notre délivrance non seulement de ce péché mais encore de toutes nos fautes actuelles a pour cause la mort et la passion de Jésus-Christ. Ce péché d'ailleurs n'est pas uniquement le pé-

(1) *Rom.* v, 12-19.

ché d'Adam dont nous porterions la peine ; c'est un péché qui est notre péché à tous et à chacun, cause de mort pour chacun en tant que péché de chacun ; c'est un péché qui nous constitue pécheurs, comme la grâce que nous devons à Jésus-Christ nous constitue justes. — C'est bien du péché originel que nous parle l'Apôtre ; il n'y manque que le nom.

Pourquoi n'en parle-t-il pas plus nettement et d'une façon plus méthodique ? C'est que saint Paul ne prétend pas ici nous faire une leçon sur le péché originel. Il veut montrer tout ce que nous devons à Jésus. Pour cela il part d'une doctrine qu'il paraît supposer connue de ses lecteurs, l'influence pernicieuse d'Adam sur l'humanité. Mais ce n'est pas cette influence pernicieuse qu'il étudie en ce lieu, c'est l'influence bienfaisante de Jésus-Christ. Voilà pourquoi il faut dégager sa pensée sur le point qui nous occupe. La dégager n'est pas d'ailleurs y ajouter. — Un autre passage de la même épître, *Rom.* VII, 17-25, nous aiderait à nous rendre un compte plus exact de la doctrine de l'Apôtre sur la question. Mais comme il y faudrait de longues explications qui nous détourneraient de notre sujet, il vaut mieux interroger directement l'Eglise.

Sa pensée nous est clairement manifestée par les Pères et par les Conciles. C'est une formule

courante chez les Pères, qu'il faut baptiser même les enfants qui n'ont pu commettre encore le péché actuel, afin, disent-ils, de purifier en eux par la régénération la tache qu'ils ont contractée par la génération. Cette formule a été adoptée par les Conciles. Quand les Pélagiens se mirent à enseigner que rien ne nous manque de ce qu'avait Adam, et qu'Adam n'avait rien que nous n'ayons également, l'Eglise d'Afrique les condamna par une série de décrets, dont voici ceux qui viennent le mieux à notre sujet :

Quiconque dit qu'Adam, le premier homme, a été créé mortel, de façon que soit qu'il péchât, soit qu'il ne péchât pas, il devait mourir dans son corps, non pas en peine du péché, mais par la nécessité de la nature, qu'il soit anathème.

Quiconque nie que les enfants qui viennent de naître doivent être baptisés, ou dit qu'on les baptise, il est vrai, en rémission des péchés, mais qu'ils ne tiennent d'Adam rien qui soit péché originel à expier par le bain de la régénération, d'où il suit que la forme du baptême *in remissionem peccatorum* n'ait pas de sens valable, qu'il soit anathème. Puisqu'on ne peut pas entendre les paroles de l'Apôtre : *Per unum hominem*, etc., autrement que ne l'a toujours fait l'Eglise répandue dans le monde entier. Car c'est aussi pour la même règle de foi que les enfants qui n'ont pu encore commettre aucune faute par eux-

mêmes reçoivent vraiment le baptême pour la rémission des péchés, afin que la régénération purifie en eux la tache qu'ils ont contractée par la génération (1).

En 529, le second Concile d'Orange revenait sur le même point :

Si quelqu'un dit que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non pas aussi à sa postérité, ou, s'il tient que la mort seule du corps, laquelle est le châtiment du péché, mais non pas le péché, qui est la mort de l'âme, est passée au genre humain tout entier par un seul homme, il fait Dieu injuste et contredit l'Apôtre qui nous dit : *Per unum hominem*, etc. (2).

A mille ans de là, le Concile de Trente fut amené de nouveau par les erreurs protestantes à proclamer la même doctrine ; il le fit presque dans les mêmes termes :

Si quelqu'un dit que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non pas aussi à sa race, et qu'en perdant la sainteté et la justice qu'il avait reçue de Dieu, il l'a perdue pour lui seul et non pas aussi pour nous ; ou que souillé par le péché de désobéissance il a transmis à tout le genre humain la mort

(1) Canons dits du second Concile de Milève, Denzinger, *Enchiridion*, n° 65.

(2) Denzinger, *l. c.* n° 145.

seule et les peines corporelles, mais non le péché, qui est la mort de l'âme, qu'il soit anathème, car il contredit la parole de l'Apôtre : *Per unum hominem*, etc. (1).

S'il est une chose évidente, c'est que la doctrine du péché originel est une doctrine catholique, et que cette doctrine est clairement exprimée par saint Paul. Inutile après cela de s'arrêter à réfuter ceux qui en font une invention du génie sombre et triste de saint Augustin, inconnue, nous dit-on, à la sérénité joyeuse du génie grec.

Mais on accuse précisément l'Eglise latine, à la suite de saint Augustin, d'avoir établi toute cette doctrine sur un contre-sens. Voici, en latin, le texte incriminé : *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (2).

Ces quatre derniers mots, dit-on, sont un contre-sens, ou sont entendu à contre-sens. On traduit comme s'il y avait « en qui tous ont péché » et l'on en conclut triomphalement, *que tous ont péché en Adam*, ce qui serait en effet le péché originel. Mais le texte grec n'a pas ce sens. Il

(1) Denzinger, *l. c.* n° 671. Même doctrine aux canons 3 et 4 de la même session, Denzinger, *l. c.* n^os^ 672-673.

(2) *Rom.* v, 12.

faut traduire : « La mort est passée à tous les hommes, tous les hommes ayant péché. « L'Apôtre dit que tous les hommes ont péché, non pas qu'ils aient péché en Adam. — C'est bien là, en effet, le sens du grec, c'est peut-être aussi celui de la Vulgate ; il suffit, pour l'entendre ainsi, de comprendre *in quo* comme une expression adverbiale où *quo* serait au neutre, non au masculin. Il faut reconnaître enfin que les catholiques citent fréquemment le texte latin en lui faisant dire que « tous ont péché en Adam ». Mais le contre-sens grammatical ne fait que mieux ressortir la pensée de l'Apôtre : notre explication évitait le contre-sens et ne laisse pas de donner la même conclusion.

## II

Si précise sur l'existence du péché originel, la doctrine de l'Eglise l'est moins sur sa nature, ou du moins elle ne s'est pas imposée dans les premiers siècles avec autant de netteté. Saint Paul met déjà en rapport étroit avec le péché originel la concupiscence, c'est-à-dire la passion désordonnée qui prévient la raison, se soulève contre elle et va si souvent au péché. La tradition catho-

lique continuera de faire ainsi. Quelques-uns, comme saint Augustin, sembleront même parfois les identifier, et tout dernièrement encore, le savant auteur d'une étude sur le péché originel dans saint Augustin prêtait cette opinion au docteur de la grâce et du péché originel. C'est, je crois, résoudre la question d'une façon trop simpliste et ne pas voir assez la pensée à travers les mots. La chose ne saurait manquer d'être discutée bientôt. Nous ne pouvons nous y attarder ici. Une remarque cependant. Saint Anselme parle de la concupiscence comme fait saint Augustin et la doctrine de l'un semble reproduire celle de l'autre. Or, saint Anselme ne confond pas la concupiscence et le péché originel, et il donne de celui-ci une notion qui depuis est devenue la notion commune, et que l'on peut appeler la notion catholique. Saint Thomas devait compléter la doctrine en montrant quelle place on peut donner à la concupiscence dans le péché originel.

Cependant les idées inexactes continuaient de courir, à la faveur surtout des expressions inexactes. Il était réservé à Luther de les pousser à l'extrême et d'en tirer les conséquences. Selon lui, c'est la nature même qui a été viciée en son fond par le péché originel ; c'est elle-même qui est devenue péché. Voici par exemple ce qu'il en dit en expliquant le verset 5 du psaume 51 (Vulgate 50) :

« Il ne dit pas : Je confesse mes fautes et je demande grâce pour avoir commis l'adultère, pour avoir fait périr Urie. Il prend toute la nature humaine, toute pécheresse... Il ne parle pas de quelques actes ou œuvres mauvaises qu'il ait faites, mais de la matière dont il a été formé, et il dit : La semence humaine, c'est-à-dire la semence dont j'ai été engendré, est toute corrompue par le péché ; l'argile, le limon dont a été fait le vase, ne vaut rien et est condamné, que dois-je confesser de plus ? Ainsi suis-je, ainsi sont tous les hommes. La conception, le développement et la croissance de l'homme encore au sein de sa mère, non né encore, avant même que nous soyons hommes, tout cela est péché... La cause de ce péché et de la colère de Dieu, c'est que notre chair a été toute corrompue dans le Paradis par le péché d'Adam : elle ne peut craindre Dieu comme il faut, ni l'aimer, ni avoir confiance en lui ; elle ne cherche que soi, et n'a pour le prochain aucun amour qui soit pur (1). »

Sa pensée est exprimée avec plus de pittoresque dans les *Propos de table* :

« Le péché originel, après le baptême, est comme une blessure qui commence à guérir. C'est bien une blessure, mais elle se guérit... Ainsi le péché originel demeure dans les baptisés jusqu'à la mort, mais il y

(1) Voir Dr Martin Luthers *Werke, In einer das Bedürfniss der Zeit berücksichtigenden Auswahl*, t. IV, p. 251-252. Hambourg, 1827.

est mortifié tous les jours et sans interruption : la tête est coupée, et il ne peut plus nous condamner nous autres chrétiens, ni nous accuser (1). »

Il s'en expliqua un autre jour par une jolie comparaison toute de circonstance :

« Un jour que le barbier lui coupait les cheveux et lui rasait la barbe, il disait au docteur Jonas que le péché originel est dans l'homme comme la barbe. On peut bien la couper aujourd'hui, de sorte que le visage est tout lisse, mais le lendemain la barbe repousse. Cette croissance des cheveux et de la barbe ne cesse pas tant que l'homme est en vie. Ainsi le péché originel demeure en nous et s'agite aussi longtemps que nous vivons (2). »

Plus clair encore est un passage de Luther sur le chapitre III de la Genèse :

« Voyez, dit-il, ce qui arriverait si nous tenions la justice originelle non pour chose de nature, mais pour un don... surajouté. Si, comme vous le dites, cette justice n'est pas de l'essence de l'homme, ne faut-il pas aussi que le péché qui lui a succédé ne soit pas de l'essence de l'homme 3) ? »

(1) *Ibid.*, t. III, p. 58.

(2) *Ibid.*

(3) Voir Möhler, *Symbolik*, 5e édition. Mayence, 1838, § 6, p. 73, n° 2.

Quenstedt a recueilli d'autres textes de Luther dans le même sens : *Naturam hominis esse peccare, hominis essentiam esse peccatum, hominis naturam post lapsum esse mutatam, peccatum originis esse id ipsum quod nascitur ex patre et matre, hominem esse ipsum peccatum* (1). Mathias Flaccius n'avait plus qu'à soutenir que le péché originel est l'essence même de l'homme.

Mélanchton va moins loin. Il se contente de dire ceci :

« Tout comme le feu a la propriété de monter et l'aimant d'attirer le fer, ainsi il y a dans l'homme une propriété naturelle de pécher, *ita est in homine natura vis ad peccatum.* »

Ailleurs les protestants semblent se rapprocher des catholiques. Ainsi, dans le *Livre de Concorde*, certaines formules pourraient être signées par des catholiques ; l'ensemble cependant est loin d'être catholique.

Il peut être intéressant de donner quelques détails à ce sujet, ne fût-ce que pour nous mettre quelque peu en face des documents protestants.

*La formule de Concorde*, élaborée enfin en 1577, on sait après combien de discussions, comprend deux parties, l'*Epitome* ou sommaire des doctrines

(1) Voir Möhler, *l. c.*, p. 74.

luthériennes, la *Solida Declaratio* ou explication substantielle des doctrines formulées dans l'*Epitome*.

Voici les principaux points qui ont trait à notre sujet. Dans l'*Epitome*, l'article premier a précisément pour titre *Le péché originel*. Vient d'abord l'état de la controverse entre protestants. La question est celle-ci :

« Le péché originel est-il proprement et sans différence aucune la nature corrompue de l'homme, sa substance, son essence, ou du moins la principale et meilleure partie de son être, comme qui dirait l'âme raisonnable elle-même, en ce qu'elle a de plus haut et dans ses facultés supérieures ? Ou bien entre la substance de l'homme, sa nature, son essence, son corps, son âme, y a-t-il, après la chute et le péché originel, quelque différence, de sorte que autre chose est la nature, autre chose le péché originel implanté dans la nature et corrompant la nature ? »

Réponse positive : « Nous croyons, enseignons et confessons qu'il y a une différence même après la chute et dans l'état présent... entre la nature et le péché originel, et que cette différence est aussi grande que la différence entre l'œuvre de Dieu et l'œuvre du diable.

« 3. Nous croyons, enseignons et confessons en revanche, que le péché originel n'est pas une corruption quelconque de la nature humaine, mais une corruption si profonde qu'il ne reste rien de sain ou

d'intact au corps et en l'âme de l'homme ni en ses puissances internes ou externes... Mal qu'on ne saurait dire, qu'on ne peut reconnaître par la raison, mais seulement par la parole de Dieu ; la nature et cette corruption de la nature, nul ne saurait les séparer que Dieu seul. »

Suit le rejet des erreurs opposées :

« D'après cela, nous rejetons et condamnons la doctrine que le péché originel n'est qu'un *reatus*, ou une dette (*Schuld*) ; effet d'une cause étrangère, sans corruption aucune de notre nature.

« 2. De même, que les mauvaises passions ne sont pas des péchés, mais des propriétés natives, essentielles de la nature, que le déficit ou mal susdit n'est pas un vrai péché pour lequel l'homme en dehors de Jésus-Christ doit être un enfant de colère.

« 3. De même, rejetons-nous l'erreur pélagienne, suivant laquelle la nature de l'homme, même après la chute, est restée intacte, et notamment qu'elle est dans les choses spirituelles toute bonne et pure, *in naturalibus*, c'est-à-dire dans ses forces naturelles.

« 4. De même, que le péché originel n'est qu'une simple petite tache, tombée du dehors, une souillure de surface sous laquelle la nature aurait gardé ses bonnes puissances, même en choses spirituelles.

« 5. De même, que le péché originel ne serait qu'un obstacle extérieur aux bonnes puissances spirituelles, et non une privation ou manque de ces puissances, comme quand on frotte un aimant avec

du jus d'ail, cela n'enlève pas sa force naturelle, mais l'empêche seulement; ou bien que cette souillure peut facilement se laver, comme une tache sur le visage ou de la couleur sur une muraille.

« De même que dans l'homme la nature humaine, l'essence, ne serait pas complètement corrompue, mais que l'homme aurait encore du bon à soi, même en choses spirituelles, comme par exemple la faculté, aptitude, capacité ou pouvoir de rien entreprendre en choses spirituelles ou d'y coopérer. »

Suit le rejet des doctrines manichéennes dont quelques-unes, il faut l'avouer, ressemblent terriblement à celles de Luther ou autres protestants (1).

Il y a dans ces textes bien des confusions et des obscurités. On en trouverait davantage encore dans la *Solida declaratio*, qui, malgré ses promesses de clarté, obscurcit plus qu'elle n'éclaire (2).

Il ne s'en dégage qu'une chose : Le péché originel n'est pas tant notre nature corrompue (et ceci va contre Luther) que la corruption de notre nature. Qu'est-ce que cette « effroyable » corruption, qui pénètre si à fond toute notre nature, corps et âme ? Tout ce qu'on nous en fait entendre, c'est

(1) Les textes cités ci-dessus sont traduits sur une édition allemande du Livre de Concorde : *Concordia, Die Symbolischen Bücher der Evangelisch-lutherischen Kirche*, herausgegeben von Dr A. Koethe. Leipzig, 1830, p. 361-363.

(2) Cf. Koethe, *l. c.*, p. 397 sq.

qu'elle est en rapport très étroit avec la concupiscence, si elle n'est pas la concupiscence même.

C'est aussi l'idée de Baïus, et c'est de là qu'il est parti pour nier que la liberté fût une condition nécessaire pour le péché.

« Le péché originel, dit-il, est un vrai péché sans aucun égard ni rapport à la volonté qui en a été la cause.

« Le péché originel est volontaire à l'enfant d'une volonté *habituelle*, et il a un domaine habituel sur l'enfant, parce qu'il n'y a pas d'acte en sens contraire.

« Et de ce domaine habituel vient que l'enfant mourant sans le sacrement de la régénération aura, en arrivant à l'usage de sa raison, une haine actuelle pour Dieu, blasphème Dieu, et se révolte contre Dieu (1). »

Ces horribles conséquences auraient dû éclairer l'âpre théologien sur la valeur de ses prémisses. Mais comme plus tard Jansénius, il s'obstina, il voulut être avec saint Augustin contre tout le monde, et, comme les protestants par fanatisme biblique ont fait dire à la Bible toutes les sottises, il a par fanatisme augustinien prêté à Augustin les idées dont il était le plus éloigné, vengeant par

(1) Propositions condamnées, nos 47, 48, 49, dans Denzinger, *Enchiridion*. 927-929.

ses erreurs les scolastiques et leurs interprétations si vilipendées.

Rosmini, comme Baius, semble mettre le péché originel dans la concupiscence ; mais il y joint une idée bizarre toute matérialiste, et quasi manichéenne. Voici les propositions condamnées par l'Inquisition en 1888 :

« Le fruit (de l'arbre de la science) était possédé des démons. Ils se dirent qu'ils pourraient entrer en l'homme si l'homme en mangeait, car l'aliment une fois transformé au corps animé de l'homme, ils avaient l'entrée libre dans son animalité et pouvaient ainsi disposer de lui à leur gré (1).

« Le Psalmiste distingue les iniquités, qui sont remises, et les péchés, qui sont couverts : les premières semblent être les fautes actuelles et libres, les autres sont les péchés non libres de ceux qui appartiennent au peuple de Dieu, auxquels à cause de cela ils ne font aucun mal (2). »

(1) Pour mieux comprendre combien matérielle est l'idée de l'écrivain, voyons comment il s'explique l'*Immaculée Conception* : « Pour préserver la Vierge Marie de la tache originelle c'était assez qu'il demeurât en l'homme une parcelle de matière non contaminée, que le démon aurait peut-être négligée ; de cette parcelle intacte transmise de génération en génération serait, le temps venu, formée la Vierge Marie. »

(2) Propositions condamnés, nos 33, 34, 35, dans Denzinger, *Enchiridion* (7e édition et suivantes) n. 1768, 1769, 1770.

On voit où peuvent tomber des hommes de talent quand ils s'abandonnent à leur fantaisie au lieu de suivre le grand courant de la théologie traditionnelle.

Sans doute, peu de catholiques se font une idée aussi fausse et aussi étrange du péché originel. Mais il en est, et des plus grands, qui ne semblent pas l'avoir jamais eue bien nette. Il est remarquable, par exemple, que Bossuet, si habile à relever les erreurs et les contradictions des protestants, ne dise pas un mot, dans son *Histoire des Variations*, de leurs doctrines sur le péché originel. La matière en valait pourtant la peine. Car elle est à la base de la conception protestante sur l'état et la nature de l'homme, sur son impuissance radicale à rien faire de bien, et sur l'impossibilité d'une rénovation intrinsèque, incompatible avec la corruption essentielle de la nature. Mais Bossuet, tout pénétré des expressions de saint Augustin, n'a pas assez vu peut-être que, en ce point comme en beaucoup d'autres, il fallait expliquer Augustin par saint Thomas. Il n'y a pas, en effet, contradiction entre eux. Mais ce qu'Augustin énonce en fait, Thomas explique comment il faut l'entendre en droit : l'un complète l'autre.

La clef de tout, c'est, comme nous l'avons déjà indiqué, la distinction entre les dons naturels et les dons surnaturels. Mais cette distinction elle-

même, qui seule explique une des faces de la question, il faut l'oublier pour ainsi dire quand il s'agit d'expliquer l'autre face de la même question. Il y a, en effet, deux choses à distinguer dans l'état de l'homme où règne le péché : l'état physique et l'état moral.

## III

Quel est, physiquement parlant, l'état d'un homme conçu dans le péché ? Il lui manque les dons surnaturels et préternaturels dont nous avons si souvent parlé. Ni grâce sanctifiante, ni vertus annexes, ni dons du Saint-Esprit, ni présence spéciale de la Sainte-Trinité dans son âme, ni droit aucun à la grâce ou à la gloire : voilà pour les dons surnaturels. Ainsi privé de tout ce qui est en nous communication de la vie et de la nature divine, il n'est pas enfant de Dieu, il n'est ni héritier ni ami : il est serviteur.

A cette privation des dons surnaturels se joint la privation des dons préternaturels. Cet enfant d'un jour est destiné à souffrir dans son corps et dans son âme, destiné à mourir ; sa raison vacillante sera exposée à prendre pour lumière de la vérité les lueurs trompeuses de l'imagination et des sens ; sa volonté, faible et mal assise, risquera

d'être emportée par les passions au lieu de les dominer, et maintes fois elle sera précipitée de son trône de reine par des rébellions toujours grondantes, des mutineries jamais pleinement apaisées.

Voilà l'état où le péché originel nous met. Rien des dons précieux qui dans Adam élevaient la nature au-dessus d'elle-même dans un monde divin et dont l'influence bienfaisante mettait jusque dans la nature un calme, une vigueur, une santé, un ordre que nous ne connaissons plus. Mais rien non plus ne nous manque de ce à quoi nous avons droit comme hommes. La raison reste capable de discerner le vrai et le faux, capable de progrès et de découvertes admirables ; la volonté reste libre de dire non aux passions frémissantes, et si elle n'a pas sur elles un pouvoir despotique, elle peut les adoucir, les calmer, les diriger dans le sens qu'elle veut, à peu près comme un cavalier habile dompte et mène un cheval fougueux. Si maintenant bon nombre d'enfants naissent avec des tares héréditaires, avec des inclinations morbides, avec des infirmités de corps ou d'esprit, s'ils naissent malades enfin, ce ne sont pas là des conséquences directes du péché originel. La plupart des misères de l humanité ont pour cause des défaillances coupables du libre arbitre, le mauvais usage de la liberté.

Dans l'intention divine, nous devions avoir infiniment mieux que les dons de la nature ; nous devions naître riches, beaux et nobles, d'une richesse, d'une beauté, d'une noblesse divines ; nous devions être comme des dieux, et nous ne sommes que des hommes. Ces biens précieux que notre père Adam devait nous transmettre comme un héritage de famille, il les a perdus et follement dissipés ; en se ruinant, il nous a ruinés. Mais si nous n'avons plus ces dons précieux auxquels nous étions destinés comme membres d'une famille privilégiée, rien ne nous manque de ce que nous pouvons légitimement réclamer comme hommes. La nature n'est ni corrompue ni amoindrie.

Mais, dit-on, c'est la doctrine de l'Eglise que notre libre arbitre a été *affaibli* par le péché : saint Augustin dit même qu'il a été *perdu*. — Il faut l'entendre par comparaison avec les *privilèges* qu'il avait dans Adam ; nous n'avons plus ce libre arbitre qui ne connaissait ni les grondements de la passion ni ses révoltes, ni aucune difficulté à suivre le mouvement de la raison ; nous n'avons plus le libre arbitre parfait et privilégié : il nous reste le libre arbitre humain, et rien ne nous oblige à croire qu'il ait perdu autre chose que des privilèges.

Mais, dit-on encore, c'est un axiome commun parmi les théologiens que l'homme en perdant les

dons gratuits a été blessé dans sa nature, *spoliatus gratuitis vulneratus est in naturalibus*. Il est vrai, mais la formule se vérifie suffisamment par la perte de la perfection que la nature même recevait des dons gratuits. Nous avons expliqué en quoi consistait cette perfection : c'était comme un rejaillissement sur notre nature et sur nos facultés naturelles de la perfection surnaturelle. Nature et surnaturel en Adam ne faisaient pas deux, c'est la nature même qui était perfectionnée par les dons surajoutés : l'acte libre, pour prendre un exemple, était tout autrement parfait comme acte libre, quand il se faisait avec une volonté pleinement maîtresse, que les passions secondaient au lieu de la contrarier. Or, c'est en ce sens que la formule dont nous parlons a été employée par saint Jean Damascène, le premier, si je ne me trompe, chez qui nous la trouvions ; c'est en ce sens qu'elle a été adoptée par les scolastiques. Il n'est donc pas nécessaire d'y chercher autre chose. Ceux-là mêmes qui l'ont employée couramment avaient une autre formule qui montre bien leur pensée : ils disaient que l'homme déchu ne diffère de l'homme naturel que *tanquam spoliatus differt a nudo*, comme un homme dépouillé de ses vêtements ou de ses armes diffère de celui qui n'a jamais eu ni vêtements ni armes. C'est la même différence que pour une dame de n'avoir plus de bijoux ou de

n'en avoir jamais eu, que pour un voyageur d'aller à pied pour avoir cassé sa bicyclette ou pour n'en avoir pas, que pour un chasseur d'avoir perdu son fusil ou de n'en pas vouloir porter pour le moment.

On dit enfin que notre nature a été corrompue par le péché, qu'elle est viciée. Mais c'est toujours par comparaison avec un état meilleur et privilégié, ce n'est pas qu'elle ait rien perdu de ses forces ou de ses propriétés intrinsèques.

Nombre de théologiens, il est vrai, surtout dans le passé, ont tenu pour un affaiblissement de nos forces naturelles. C'est une question où le dogme n'est pas directement intéressé, mais seulement la science du dogme, la logique, et partant la défense de la vérité chrétienne. Il est rare d'ailleurs qu'il n'y ait pas chez les tenants de cette opinion bien des confusions d'idées, une méprise sur le sens du langage traditionnel, certaines influences persistantes du baianisme ou des erreurs analogues. En tout cas, cette opinion ne s'impose pas et l'on voit dès lors combien nous sommes loin des doctrines que l'on prête couramment aux catholiques sur ces questions. Ces doctrines, que l'on attaque violemment, croyant par là nous attaquer, ne sont pas les nôtres, ce sont celles de Luther et de Calvin, celles de Baïus et de Quesnel.

## IV

Mais en évitant les difficultés d'un côté, n'en rencontrons-nous pas de plus graves de l'autre? Le péché originel n'est pas seulement un mal physique, c'est un mal moral, c'est un péché. Or, avec nos explications, on ne voit plus où serait le péché. Il faut admettre que nous naissons pécheurs, enfants de colère. Cette privation de la grâce et des dons surnaturels n'a l'air d'être tout au plus qu'un châtiment ; comment expliquer qu'elle soit un péché? C'est l'aspect moral de la question.

Dans le péché, il faut distinguer l'acte coupable et l'état qui est la conséquence de cet acte. Il est bien sûr que dans le péché originel il n'y a pas d'acte coupable commis par chacun de nous en personne, il n'y a pas de péché actuel de l'individu. « Comment l'aurais-je fait si je n'étais pas né? »

Aussi ne dit-on pas que nous commettons le péché originel ; nous le contractons : nous sommes conçus en état de péché.

En quoi consiste l'état de péché? Il est le contraire de l'état de grâce. L'âme n'a plus cette

beauté surnaturelle et divine, effet et cause à la fois (en des lignes différentes) de l'amitié divine, ce principe de vie supérieure, cette orientation de tout notre être vers Dieu qui est en nous et qui nous attire vers lui, voyant en nous ses amis, ses fils, ses héritiers. Dès lors, nous lui déplaisons, et nous n'avons plus ni droits ni titres à son amour et à ses faveurs. Nous sommes au contraire dignes de châtiment, tant pour l'acte coupable commis et non rétracté, que pour l'impossibilité où nous sommes par notre faute de rendre à Dieu nos devoirs et d'être envers lui les fils et les amis qu'il cherche en nous. Ainsi, l'état de péché est un état de rupture avec Dieu, conséquence de la faute commise.

Chez les hommes, ces sortes de ruptures entre amis, entre enfants et parents, entre supérieurs et inférieurs, sont essentiellement d'ordre moral, comme est d'ordre moral l'amitié qui les précède ; les effets physiques (ne plus se voir ni se parler, ne plus avoir part aux faveurs, etc.) ne sont pas en rapport essentiel avec le fait d'ordre moral, l'amitié rompue. Quand il s'agit d'amitié divine, il en va autrement. La grâce sanctifiante, avec les dons annexes, fait essentiellement partie de l'amitié divine ; elle en est la *forme*. La privation de la grâce est donc à la fois une tache physique et une tache morale,

comme la grâce est à la fois une beauté d'ordre physique et d'ordre moral. Ainsi l'âme privée de la grâce qu'elle *devrait* avoir dans l'intention divine est une âme détournée de sa fin surnaturelle ; elle n'est pas, comme elle devrait l'être, amie de Dieu ; elle ne peut lui plaire, Dieu ne trouvant plus en elle ce reflet divin qu'il s'attendait pour ainsi dire à y trouver, ou qu'il avait le droit d'y chercher, puisqu'il l'avait donné au premier homme pour toute sa famille. Cette âme est donc une âme dégradée, une âme détournée de sa fin, une âme pécheresse.

Sans doute la seule *absence* de la grâce dans une âme ni ne lui donnerait ce caractère de dégradation, ni ne la mettrait dans cet état de rupture avec Dieu, ni ne lui créerait une incapacité absolue d'atteindre sa fin. Mais cette *absence*, dans le cas présent, est une *privation*. Si Dieu n'avait élevé la nature humaine à l'ordre surnaturel, s'il ne l'avait destinée à une fin surnaturelle et ne lui avait préparé tous les moyens d'y atteindre, s'il l'avait laissée en un mot à ses forces et à ses exigences naturelles, l'état de l'âme sans la grâce, sans les vertus et les dons surnaturels n'aurait rien de mal ni de honteux, rien qui pût la rendre déplaisante au regard de Dieu. Mais notre nature était destinée à quelque chose d'infiniment au-dessus de ses plus légitimes aspirations,

elle avait reçu tout ce qu'il lui fallait pour y arriver ; par la faute d'Adam nous n'y pouvons atteindre, nous n'avons plus aucun de nos privilèges ni de nos prérogatives. C'est dans cette disproportion entre ce que nous sommes et ce que nous devrions être que consiste notre déchéance et notre dégradation, on peut dire notre péché. Un fils déshérité, rejeté loin de son père, peut n'être pas au-dessous des serviteurs. Mais n'être que serviteur, quelle déchéance pour celui qui était fils et héritier ! Un officier dégradé peut ne pas différer d'un simple soldat, mais quelle infériorité morale ! Un prêtre suspens et déposé en punition d'une faute énorme, peut n'être pas plus mal partagé des dons de l'Eglise que les laïcs ; mais ce qui est pour l'un un grand bienfait est pour l'autre un châtiment. Ne pouvoir voler n'a rien d'attristant pour une souris ; c'est autre chose pour l'oiseau.

Et pourtant nous n'avons pas expliqué encore comment le péché originel est un *péché*. Péché suppose faute ; l'état de dégradation dont nous parlions ne saurait être taxé de péché s'il n'est imputable, et il n'est imputable que s'il est volontaire. Où est donc dans le péché originel la faute de l'enfant ? Comment l'état où il est conçu lui est-il imputable ? Nous touchons au point le plus délicat de la question. Et plus d'une réponse y a

été donnée. Celle de saint Thomas est relativement simple et facile à comprendre. Pas n'est besoin de recourir à je ne sais quelle préexistence des âmes rêvée par Platon ou par Origène, ni même à je ne sais quelle inclusion des volontés humaines dans la volonté d'Adam, à moins que par cette inclusion l'on ne voulût exprimer précisément ce que nous allons dire.

L'état misérable de l'enfant n'est pas *directement* imputable à l'enfant lui-même, sa volonté *personnelle* n'y est pour rien. Il n'y a donc pas eu de faute *personnelle* au sens strict du mot. La faute commise est la faute d'Adam, la volonté coupable est la volonté d'Adam.

Est-ce assez pour tout expliquer? Non, il faut faire un pas de plus. Puisque le péché originel est le péché de l'enfant (l'Eglise a défini qu'il est en chacun comme son péché propre, *inest unicuique proprium*), il faut trouver là quelque chose de volontaire à l'enfant. Pour cela, il faut que l'enfant s'identifie en quelque sorte avec Adam. Où chercher cette identité? Avant tout, dans l'unité de la *nature*, disons mieux, de la *famille* humaine. Adam n'était pas seulement *un homme*, il était *l'homme*, il était le chef de la grande famille concentrée tout entière en Eve et en lui. On comprend dès lors que l'humanité tout entière, que tous les membres de la famille fussent en quelque façon

solidaires de l'acte décisif par lequel Adam devait choisir entre Dieu et Satan.

Cependant ni cette unité de la nature humaine, cette rencontre de tous les hommes dans l'humanité, ni même cette unité plus étroite et plus intime de la famille ne suffit à rendre compte pleinement du fait que nous voulons expliquer. Il faut recourir à une volonté positive de Dieu, établissant pour une circonstance précise, par dessus l'unité de nature et de famille, une solidarité nouvelle entre Adam et l'humanité, rendant l'humanité entière responsable, dans ce cas déterminé, de la décision de son chef. Et c'est pour cela qu'il ne faut pas, comme on l'a fait quelquefois, ramener toute la question du péché originel à une question de logique, l'éternelle question des universaux, ni à une question de morale sociale, celle de la solidarité humaine. L'intelligence de l'unité humaine et de la nature, identique en tous les hommes, l'intelligence de la solidarité humaine et de cette grande société familiale que forment entre eux tous les hommes, nous aide à comprendre la grande identification que Dieu a voulu faire d'Adam et de tous les hommes ; mais pour avoir le dernier mot de la question, c'est à cette volonté positive de Dieu qu'il faut recourir.

Voici comment on peut expliquer cette volonté. En Adam, Dieu avait élevé la nature humaine à

l'état surnaturel, comme on anoblit une famille en anoblissant le chef de famille ; c'est donc à la nature humaine qu'allaient les dons divins ; en ce sens, ils devenaient dans l'intention divine comme des dons naturels, des biens de nature, un héritage de famille. Mais ces dons, Dieu voulait que l'homme, que la famille humaine tout entière les acceptât solennellement et les méritât en quelque sorte par un acte décisif de soumission et de fidélité, dans une épreuve choisie et fixée par le Maître suprême. Ces dons n'étant pas, en eux-mêmes, des dons de nature, mais des dons surnaturels et gratuits, il est clair que Dieu pouvait faire ses conditions ; et il est clair, d'autre part, que Dieu étant le Maître, pouvait imposer des devoirs et obliger d'accepter ces conditions sous peine d'encourir sa disgrâce et sa défaveur. C'est donc la nature humaine tout entière qui était engagée dans l'acte d'Adam ; tous les membres étaient solidaires pour une fois de l'obéissance ou de la désobéissance du chef, tous ne faisaient avec lui qu'une personne morale. Le chef de l'humanité allait agir au nom de l'humanité.

L'épreuve nous est racontée par la Genèse. Adam désobéit, c'est l'humanité tout entière qui désobéit en sa personne ; sa désobéissance personnelle était comme la désobéissance de l'humanité, et cette désobéissance de l'humanité a son contre-

coup sur tous ceux qui viennent tour à tour endosser cette humanité, comme un contrat ruineux ou une félonie du chef de famille a son contrecoup sur les membres présents ou futurs de la famille. La volonté personnelle de chacun n'y est pour rien ; mais la famille a voulu dans son chef, ce vouloir du chef est le vouloir du corps social, et dès lors celui de tous les membres de ce corps en tant que tels. Ainsi dans le cas du péché originel.

En résumé, l'état de péché est la privation de la grâce sanctifiante en punition d'un acte coupable ; le péché originel est cette même privation, imputable, à cause du péché d'Adam, à la nature qui a péché dans la personne de son chef et représentant moral. Ce n'est donc pas un péché *actuel ;* ce n'est pas non plus un péché *personnel*, au sens plein de ce mot : il n'est pas volontaire en ce sens que l'enfant l'ait *personnellement* voulu, mais en ce sens seulement qu'il est membre de la famille dont le chef l'a voulu, et qu'il forme aux yeux de Dieu une seule personne morale avec ce chef. Il y a *vouloir* au sens où il y a *péché*, vouloir de la nature humaine et péché de la nature humaine.

## V

Je ne sais si ces explications paraissent à tous également satisfaisantes, mais quelques-uns les

trouvent si lumineuses qu'ils en viennent à regarder la question comme toute simple, et qu'ils se demandent : « Où est donc dans le péché originel ce mystère profond dont on nous parle tant ? » Il est vrai que plus d'une fois on a mis sur le compte du mystère des idées confuses et inexactes, des explications contradictoires : on embrouillait tout pour expliquer qu'on n'y voyait goutte. Cependant le mystère demeure. Où est-il exactement ?

Il n'est pas dans l'état *physique* de l'enfant. Cet état, dans la mesure où il est dû au péché originel, est l'état *naturel* de l'enfant, l'état normal de la nature humaine regardée en dehors de sa destination à l'ordre surnaturel. Dieu aurait pu créer l'homme en cet état, et l'opinion contraire a été condamnée dans Baïus (1).

Il n'est pas non plus, à proprement parler, en ce que l'enfant est privé, par la faute de notre premier père, des dons précieux que Dieu lui destinait. Ces dons n'étant pas la conséquence nécessaire de la première création, n'étant pas dus à la nature humaine comme telle, on comprend que Dieu en attache la transmission à telle condition

(1) « Dieu n'aurait pas pu créer l'homme au commencement dans l'état où il naît à présent. » Proposit. 55. Denzinger, *Enchiridion*, n° 933... Nous retrouverons sur notre route cette proposition où se résume et se concentre toute la question de la nature et du surnaturel.

qu'il voudra, et si la condition n'a pas été remplie, rien ne l'oblige à être encore meilleur, ou à passer par dessus. Nous voyons sans cesse des choses analogues dans l'ordre humain : une famille ruinée par la faute du père, les descendants exclus à jamais d'un titre héréditaire et des privilèges qui y sont annexés, parce que l'aïeul s'en est rendu indigne, etc. Tout cela, autant d'applications spéciales de la grande loi de solidarité qui régit toute la famille humaine.

Le mystère n'est donc pas dans l'extension de la *peine*. Il est dans l'extension de la *faute :* il est dans le fait que cette privation des dons surnaturels est un *péché* aux yeux de Dieu. Il est dans la solidarité *morale*, dans le fait que Dieu impute, en quelque sorte, à tous les enfants de la famille, la faute du chef de famille. Il est, en dernière analyse, dans la libre disposition providentielle, réglant que, dans tel acte particulier, Adam résumait la nature humaine, la représentait, agissait comme en son nom, de sorte que la faute d'Adam devenait la faute de la famille humaine, et par là de tous les membres de cette famille. Ici les analogies des solidarités humaines, fidèles en tout le reste, sont quelque peu en déficit. Il n'y a d'analogie parfaite que dans une autre solidarité, également mystérieuse, et qui fait la contre-partie, toute à notre avantage, de notre solidarité avec Adam ; c'est

notre merveilleuse solidarité avec Jésus-Christ dans les complaisances divines, dans le mérite, dans les récompenses.

D'ailleurs, même en ce point mystérieux, nous voyons assez qu'il n'y a rien contre la justice, rien contre la sagesse, rien contre la bonté de Dieu. Même sur ce point mystérieux, les analogies des solidarités humaines jettent une lumière, incertaine sans doute et vacillante, mais une lumière qui fait entrevoir dans un lointain obscur quelques-unes des profondeurs où nous introduisent ces simples mots que nous répétons sans y songer : la *famille* humaine, la nature *sociale* de l'homme, l'unité du *genre* humain. Notons en effet que, dans les choses humaines, ce n'est pas seulement dans les conséquences physiques des actes que nous voyons et admettons la solidarité ; c'est encore dans les conséquences morales : le déshonneur d'un membre rejaillit sur toute la famille.

## VI

Il est peu de dogmes contre lesquels l'attaque ait été aussi vive. Avec les positions que nous avons prises, la défense n'est pas difficile. La plupart des objections supposent une fausse notion du

péché originel. Pour y répondre, il suffit de remettre les choses au point.

On nous dit : « Vous faites Dieu injuste ». En quoi et pourquoi ?

« D'après vous, il punirait l'innocent pour le coupable ; il frapperait les enfants pour les fautes du père. » — Il ne punit pas l'*innocent* : au sens où il y a *châtiment*, il y a *faute ;* au sens où il n'y a pas faute, il n'y a pas châtiment. Il est vrai, l'enfant est privé par la faute d'Adam de dons précieux. Mais où est l'injustice si l'enfant n'a pas droit à ces dons ? Or, rien ne manque à la nature de ce à quoi elle a droit. Pleurons, si nous le voulons, sur la faute d'Adam ; mais n'accusons pas Dieu d'avoir été moins libéral pour nous qu'il n'eût voulu l'être.

On nous dit encore : « Vous êtes obligé ou de mettre le péché où il n'y a pas de volonté, ce qui est absurde, ou de supposer je ne sais quelle préexistence chimérique des volontés humaines en Adam. » — Ni l'un ni l'autre. Le péché originel n'est pas proprement un péché personnel, il n'atteint la personne que par la nature. Or, la nature humaine a vraiment été coupable, volontairement coupable dans la personne d'Adam. Ainsi le péché va partout de pair avec la volonté.

On poursuit. « Mais vous regardez la concupiscence comme un péché, si vous n'en faites pas

le péché originel. Or, la concupiscence n'est pas volontaire. » — Que la doctrine catholique regarde la concupiscence comme un péché proprement dit, nous le nions. Que saint Paul et après lui saint Augustin lui aient donné le nom de péché, c'est vrai ; mais le Concile de Trente explique en quel sens : « Cette concupiscence, si l'Apôtre une fois ou l'autre lui donne le nom de péché, le Concile déclare que l'Eglise catholique n'a jamais entendu l'appeler ainsi en ce sens qu'elle soit vraiment et proprement péché dans les baptisés, mais parce qu'elle vient du péché et mène au péché (1). »

Le Concile ne dit pas que le cas soit absolument le même pour les non-baptisés (entendez, pour ceux qui n'ont jamais eu la grâce et qui, par conséquent, restent dans le péché originel). Sur ce point, en effet, le langage de saint Augustin, et après lui, des scolastiques, paraît comporter un sens quelque peu différent. La concupiscence est une des conséquences du péché originel, et elle emporte un désordre qui touche à l'ordre moral ; il ne lui manque pour être péché, au sens propre du mot, que d'être consentie. Et ce désordre est en rapport étroit avec la privation de la grâce originelle. C'est pour avoir rompu l'ordre et l'harmonie entre Dieu et lui que l'homme a vu se rom-

(1) Session 5, décret 5 ; Denzinger, *Enchiridion*, 674.

pre en lui-même ce bel ordre qui soumettait la sensualité à la raison, comme la raison était soumise à Dieu. Il s'ensuit que la privation de cet ordre dans l'homme va de pair avec la privation de la grâce originelle, qu'elle en est comme le retentissement dans notre être inférieur ; elle fait donc partie en quelque sorte du péché originel, non pas qu'elle en soit l'élément formel et principal, mais elle en est comme une annexe ; elle en fait partie, comme l'ordre primitif faisait partie de cette justice originelle qui avait la grâce et les vertus pour élément formel et principal.

« Vous avez beau dire, reprend-on ; la doctrine catholique enseigne que le seul péché originel suffit pour damner les enfants morts sans baptême et pour les jeter dans les peines éternelles. » — Si par *damner* l'on entend priver de la vision béatifique, il est vrai que l'Eglise enseigne cela ; mais si par *damner* vous entendez jeter dans les feux de l'enfer ou faire souffrir telle peine si légère soit-elle, il n'est pas vrai que l'Eglise enseigne cela. Il n'y a sur ce point que des opinions en présence, il n'y a pas d'enseignement officiel. Saint Augustin, saint Anselme, et à leur suite beaucoup de théologiens sont d'avis que les enfants morts sans baptême ont à souffrir d'une peine si légère (*mitissima pœna*), dit saint Augustin, que la somme de leur joie dépasse celle de leur peine, et que mieux vaut

pour eux être que n'être pas. Beaucoup d'autres, saint Thomas en tête, et c'est à présent l'opinion la plus commune, ne veulent même pas de cette peine légère : ces enfants n'ont ni la vision de Dieu, ni aucun don surnaturel, et c'est comme la différence du ciel à la terre entre les petits baptisés et ces pauvres innocents, mais ils ne souffrent pas de n'avoir pas des biens dont ils n'ont qu'une idée fort imparfaite, et l'on s'accorde à croire que Dieu leur donne un bonheur d'ordre naturel qui ne diffère pas physiquement de ce que serait la béatitude pour des enfants de leur âge, si Dieu avait créé l'homme dans l'état de nature et ne lui avait pas donné une destinée surnaturelle.

Il n'y a donc, du côté de la raison, aucune objection valable contre cette doctrine catholique du péché originel. Mais, en se mettant en règle avec la raison, ne va-t-on pas contre des données de foi, ne rend-on pas vaine et inutile la croix du Christ ? C'est l'objection que faisait Sainte-Beuve à nos explications rationnelles : il croyait que pour « redresser de toute sa hauteur la croix du Christ », il fallait expliquer la chute et le misérable état de l'humanité comme faisaient Luther, Baïus, Jansénius, Pascal ; l'expliquer d'une façon qui révolte la raison : Il se trompait. Qui entrevoit ce qu'est le surnaturel comprendra ce qu'on dit de Jésus en l'appelant le restaurateur de l'ordre sur-

naturel, la clef de voûte du monde de la grâce (1). Mais, au lieu de redresser la croix, on l'abaisse en exagérant la portée et les conséquences du péché originel, au point d'y voir une atteinte à notre nature même, à notre liberté, à notre capacité de bien faire. S'il en était ainsi, la Rédemption deviendrait nécessaire. Il en faut maintenir la gratuité absolue.

Et voilà pourquoi nous n'avons nulle part fait appel à la Rédemption pour répondre aux objections et justifier Dieu. Il est vrai, cependant, que rien ne vaut comme un regard jeté sur la croix, pour faire taire les murmures et pour montrer dans tout son jour la bonté, la sagesse, la libéralité de Dieu. Vous vous étonnez qu'il nous ait rendus solidaires de la faute d'Adam ; étonnez-vous qu'il nous ait rendus solidaires des mérites de Jésus-Christ. Dieu a permis qu'un seul homme nous perdît misérablement ; il a voulu qu'un seul homme nous sauvât, et combien magnifiquement : *Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia.*

(1) Ajoutons que Jésus n'est pas venu seulement pour nous délivrer du péché originel : c'est tout péché qu'il expie en mourant pour nous.

# CHAPITRE VIII

## LA RÉPARATION

Quelle ruine nous avons vue en étudiant la chute ! Plus d'amitié divine, plus de paix ni d'ordre : en l'homme la rébellion déchaînée, autour de lui, la nature ingrate et indomptée, les animaux émancipés, tous insoumis, quelques-uns pour jamais indomptables ; plus de paradis terrestre : un avenir de dégradation, de lutte, de souffrance et de mort. Et ce n'est pas Adam et Eve seulement que Dieu chasse de l'Eden, et à qui le glaive flamboyant du chérubin va pour jamais en fermer l'entrée ; c'est l'humanité tout entière qui est jetée comme hors de chez elle, sur une terre sauvage et ennemie, parmi les bêtes, petite et désarmée en face des forces gigantesques de la nature toujours prêtes à l'écraser. Et ce triste exil dans la vallée des larmes n'est que l'image affaiblie d'un exil plus triste encore, celui de l'âme devenue comme étrangère à

Dieu et exclue à jamais du ciel. Si Dieu, justement irrité, garde pour elle un reste de pitié, si la Genèse nous le montre leur faisant des tuniques de peaux pour couvrir leur nudité, quelle différence cependant, de cette pitié pour une misère sans limite, à l'amitié, aux relations si douces et si intimes entre Dieu et la créature privilégiée qu'il voulait bien tenir pour sa fille et son héritière ! En expliquant le péché originel nous avons réagi contre les excès de ceux qui étendaient cette ruine jusqu'à la corruption intrinsèque de la nature, jusqu'à la perte des forces essentielles de l'intelligence et de la volonté. Mais, même ainsi restreinte, que cette ruine est immense, et que déplorable est la condition de la nature humaine ainsi laissée à elle-même, ainsi dépouillée, ainsi dégradée.

Tout est-il donc perdu ? Faut-il renoncer à tout espoir de reprendre jamais son rang auprès de Dieu, de recouvrer les dons misérablement gaspillés ? Oui, si l'homme est abandonné à lui-même. Car il ne peut reconquérir par ses propres efforts le paradis perdu, ni faire sans la grâce dont il s'est rendu indigne un acte surnaturel de repentir et de réparation qui puisse apaiser Dieu et attirer ses faveurs d'autrefois ?

Mais Dieu n'a pas voulu laisser l'homme à lui-même et à son misérable sort. En permettant la chute, il avait devant les yeux un plan de réparation

plus beau et plus merveilleux que le plan primitif ; en laissant tomber Adam, il tenait en réserve Jésus ; avant de laisser gâter son œuvre par Satan, il avait prévu et voulu la magnifique revanche de l'homme sur Satan.

Devant cette revanche divine l'Eglise, ne contenant plus son admiration, s'écrie dans l'Office du samedi saint : « O merveille de votre bonté envers nous ! O amour inappréciable : pour racheter l'esclave, vous avez livré le Fils ! Oh ! oui, il fallait le péché d'Adam, à détruire par la mort du Christ ! O heureuse faute, qui nous a valu un tel, un si grand Rédempteur ! » La même pensée, exprimée ici dans le langage audacieux de l'enthousiasme lyrique, l'Eglise l'a exprimée en termes plus positifs et plus précis, à l'Offertoire de la Messe : « Dieu qui avez merveilleusement créé l'homme, et plus merveilleusement racheté... » Et la pensée est rigoureusement exacte. Saint Paul en a déjà l'équivalent, quand, comparant l'œuvre d'Adam à celle du Christ, il montre comment « la grâce a surabondé là où avait abondé la faute ».

Pourquoi plus merveilleuse la réparation ? A plusieurs titres. D'abord par l'intervention admirable du Fils de Dieu. L'Incarnation aurait-elle eu lieu si l'homme n'avait pas péché ? Ce n'est pas le moment de traiter la question. Mais il est sûr qu'elle n'aurait pas eu ce caractère de revanche

triomphale, de miséricorde et de bonté débordante, d'incomparable amour.

Ajoutez la surabondance de grâce due à cette intervention. Supposons Adam fidèle et sortant victorieux de l'épreuve décisive, l'humanité recevant à titre d'héritage la grâce originelle et les dons connexes : le péché restait possible pour ses descendants, comme il l'était pour lui ; quelques-uns eussent probablement péché. Et quel eût été leur sort ? Perte irréparable ? Pardon sans satisfaction ou sans satisfaction suffisante ? En tout cas, nous n'aurions pas ce divin embrassement de la justice parfaite et de la parfaite miséricorde. Et pour ceux mêmes qui seraient restés fidèles, y aurait-il rien eu de comparable à ces délicatesses de la Providence surnaturelle, à ces effusions de grâce par les canaux des sacrements, à cette ingéniosité, si je puis dire, de l'amour divin trouvant un remède pour toute maladie, prenant de chaque misère une occasion de triomphe ? Et quelle profusion de grâces, dans la proportion parfaite avec la surabondance des mérites !

Il y a enfin Jésus au lieu d'Adam comme chef surnaturel de l'humanité : nous eussions été solidaires d'Adam pour la réception de la grâce originelle, nous sommes solidaires de Jésus pour tout l'ordre surnaturel. Le Verbe incarné eût-il été, en toute hypothèse, au sommet du monde surnaturel,

en tête de toutes les voies de Dieu sur l'humanité ? Encore une fois, nous ne savons. Mais il est sûr que notre solidarité avec lui eût été moins parfaite, notre dépendance de lui moins étroite : moindre, par conséquent, notre union avec lui et en lui.

Ces raisons, qu'on ne peut indiquer ici et d'autres du même genre, nous font voir assez combien est fondé le mot de l'Eglise, *mirabiliter condidisti, mirabilius reformasti*, combien divine a été la magnificence du plan de Dieu, combien belle la restauration ou, comme dit saint Paul, la récapitulation de toutes choses dans le Christ. A qui voudrait, malgré tout, trouver scandale dans le péché originel, montrons plus en détail la magnifique surabondance de la réparation.

## I

Cette œuvre de réparation a comme un triple aspect. On peut la regarder du côté de Dieu, du côté du démon, du côté de l'homme. Du côté de Dieu. Infini, en quelque sorte, était l'outrage fait à Dieu par le péché originel, infini l'outrage que lui fait chaque péché mortel. Infinie, en effet, est la majesté outragée, et l'on sait assez que l'outrage est d'autant plus énorme que la personne outragée est plus haute et que la distance est plus grande

de l'offenseur à l'offensé. Mais infinie est aussi la réparation : l'humanité, en Jésus, rend à Dieu un honneur infini, qui répare surabondamment non seulement l'injure faite à Dieu par le péché originel, mais toutes les injures que lui font tous les péchés du monde. Car quoique limités dans leur être physique, les actes de réparation offerts par Jésus à son Père ont une valeur morale infinie, à cause de l'infinie dignité de la personne qui agit.

Du côté du démon. Il ne faut pas dire que le démon eût, à proprement parler, quelque droit sur l'homme, ni qu'il y eût une dette à lui payer, une rançon pour qu'il lâchât l'homme captif. C'est une opinion qu'Origène semble avoir eue, et quelques Pères ont semblé parfois parler dans le même sens. Mais saint Anselme, dans le *Cur Deus homo*, a parfaitement éclairci la question. Si saint Bernard, dans l'ardeur de sa lutte contre Abélard, n'a pas évité les anciennes confusions de langage, c'est d'Anselme que relèvent les explications des scolastiques : saint Thomas n'est pas moins explicite qu'Anselme (1).

(1) Les historiens protestants du dogme ont beaucoup exagéré, en présentant comme générale, aux premiers siècles, l'erreur d'Origène, et en prêtant un sens faux à des textes qui sont tout au plus obscurs et confus. Cependant un évêque français a paru leur faire écho naguère pour arriver à conclure que nous devons à la critique moderne

Mais il est vrai que le démon avait triomphé de l'homme ; l'homme était comme en son pouvoir, vaincu et captif. Ce n'était pas une question de droit, c'était une question de fait. Qu'est-ce alors que la Rédemption ? N'est-ce pas un rachat ? Un rachat, oui, et de la captivité du démon ; mais c'est à Dieu qu'est payée la rançon et c'est en vertu du prix payé à Dieu, que Dieu, réconcilié avec l'homme, l'arrache triomphalement à la captivité du démon. Entre Jésus et le diable, il n'y a pas pacte ni compromis ; il y a une lutte à mort d'où Jésus sort vainqueur en mourant, et, triomphant de la mort et du démon, arrache à son ennemi impuissant les âmes que celui-ci tenait captives. C'est cette lutte victorieuse de Jésus contre le démon dont saint Paul évoque à chaque instant

de voir maintenant la rédemption sous un nouvel aspect, en y faisant enfin « intervenir l'amour, l'idée de l'épreuve, une sorte de solidarité gracieusement établie entre Dieu et l'homme ». Mgr Mignot, *La méthode de la théologie*, discours prononcé à l'Institut catholique de Toulouse le 13 nov. 1901. Cette explication de la Rédemption par l'amour, cette place à l'idée d'épreuve et de solidarité, est-ce bien là « un nouvel aspect » de la question ? N'a-t-on pas toujours dit, depuis saint Paul et saint Jean, *dilexit* ? L'idée d'épreuve, *tentatum per omnia*, n'est-elle pas au fond de l'ascétisme chrétien, et celle de solidarité à la base même du christianisme ? Peut-être avons-nous mal saisi la pensée de l'éminent prélat.

l'idée ; c'est elle que l'Eglise chante magnifiquement dans le *Pange lingua* au temps de la Passion ; elle, qui est rappelée dans la Préface *De cruce : ut qui in ligno vincebat in ligno quoque vinceretur*. Et Jésus, ainsi victorieux, inaugure une ère nouvelle, de victoire pour l'humanité, jusque-là vaincue et captive ; de défaite pour le démon, jusque-là vainqueur et maître tyrannique des âmes.

Du côté de l'homme. Jésus nous réconcilie avec Dieu ; il renoue les liens entre le ciel et la terre ; il rouvre les chemins par où descend la grâce, par où remonte vers Dieu l'humanité priante et sanctifiée : Jésus nous arrache à la captivité du démon ; il ferme les portes de l'enfer et ceux-là seuls y passeront désormais qui voudront les rouvrir par leurs propres fautes. L'homme recouvre les dons perdus ; il n'a qu'à les prendre, par les moyens dont nous dirons un mot dans la suite. Il les recouvre, les uns pleinement et en réalité : ainsi la grâce et les dons surnaturels, c'est-à-dire le principal ; les autres, en partie, en principe, en espérance : ainsi la maîtrise sur ses passions, qui commence ici-bas dans la pratique des vertus, et qui sera parfaite au ciel ; ainsi la victoire sur la mort et la souffrance, qui commence dès ici-bas pour les chrétiens, même quand ils souffrent et quand ils meurent, par l'élévation de leur âme au-

dessus de la terre, dans les régions où ils contemplent Jésus vainqueur de la souffrance et de la mort, et qui sera complète au jour de la résurrection glorieuse.

Et qui dira combien parfaite est cette réparation, combien nombreux et puissants les moyens mis à notre disposition par le divin Réparateur ? L'homme avait été frappé dans l'intime, la réparation pénètre jusqu'à l'intime. Aux principes profonds d'orgueil et de sensualité qui viciaient tant d'actions dont ils étaient l'âme, se substitue l'amour de Dieu et du prochain, se substituent l'humilité et l'abnégation germant de l'amour et s'épanouissant en amour. Voici en Jésus l'idéal de vie morale à la fois le plus haut, le plus accessible, le plus entraînant. Avec la lumière, voici la force : avec la loi nous montrant ce qu'il faut faire, la grâce qui nous aide à le faire. A côté de la loi, les conseils qui la parent, et qui en assurent la parfaite observation. Près de l'âme, soumise aux touches directes de la grâce, en rapport immédiat avec Dieu par les actes de foi, d'espérance et d'amour, des canaux de grâce et des remèdes toujours à portée : sacrements qui donnent ou qui rendent la vie surnaturelle, sacrements qui l'augmentent, tous guérissant peu à peu, comme des remèdes bienfaisants, les traces du péché dans notre être infirme et blessé. Tout cela dans l'atmosphère lumi-

neuse et vivifiante, de l'Eglise, avec des maîtres à la doctrine lumineuse, avec des médecins de l'âme, qui savent manier les remèdes préparés par Dieu, qui savent prescrire au malade et à quiconque désire la santé parfaite le régime hygiénique et fortifiant de l'ascétique chrétienne. L'œuvre réparatrice du Christ s'étend à tout l'homme, jusqu'à ce qu'elle en ait fait, si l'homme n'y met obstacle, un nouvel Adam, où Dieu règne en maître, disons mieux, un nouveau Christ, calqué sur l'incomparable modèle, et partageant avec lui, dans la mesure où il le reproduit en lui-même, les complaisances du Père céleste.

Et toute cette œuvre se ramène à Jésus, se résume en Jésus ; Jésus en fait l'unité, il en est la clef de voûte. A la base, la foi en Jésus, au sommet l'unité en Jésus ; comme moyens, la grâce donnée en vue de Jésus, donnée surtout par les sacrements qui sont comme les canaux par où s'écoulent les grâces acquises par le sang de Jésus. C'est la magnifique théologie de saint Paul résumant en Jésus la foi chrétienne, l'ascétique chrétienne, l'amour chrétien.

Dans cette œuvre, Marie a sa part, près de Jésus. Non seulement elle est le chef d'œuvre de la rédemption, l'idéal de l'humanité régénérée, celle en qui, et en qui seule la réparation a eu tout son effet, combien beau et magnifique ! Mais elle y coo-

père avec son fils Jésus. Comme Eve est avec Adam dans l'œuvre de ruine et pour y remplir un rôle actif, Marie est avec Jésus dans l'œuvre de restauration. Ce n'est pas elle qui nous sauve, c'est Jésus ; mais Jésus veut avoir sa mère indissolublement unie à lui. Non seulement elle coopère de loin à notre rachat en nous donnant celui qui doit nous sauver ; elle y coopère directement et prochainement. Et sa coopération ne se borne pas au premier acte du grand œuvre, à l'Incarnation ; elle s'étend à tout, à la Rédemption par la mort de Jésus en croix, à la distribution des grâces, qui font en chacun de nous l'œuvre rédemptrice, à notre salut enfin, qui est le terme et le but final de la réparation. Ce n'est pas le moment d'expliquer ces grandes et douces vérités, encore moins d'en faire la preuve (1). Il fallait les signaler cependant, pour avoir une idée juste de l'œuvre rédemptrice, et de la façon dont la revanche est complète, Dieu voulant que la femme, première victime du démon et par là cause de ruine pour l'humanité entière, ait aussi sa part dans la grande victoire de Dieu sur le démon.

(1) Le P. J. B. Terrien a traité ces questions en maître dans ses deux volumes sur *Marie mère des hommes*, Paris, Lethielleux, 1902. Voir aussi un mémoire sur *Marie, mère de grâce*, présenté au Congrès marial de Fribourg, 1902, reproduit dans les *Etudes*, mars 1903, et tiré à part chez Retaux.

## II

On ne peut parler de notre réparation sans qu'aussitôt une question se pose : l'Incarnation était-elle nécessaire pour défaire l'œuvre du diable et refaire l'humanité ? Y fallait-il un Dieu-Homme, et fallait-il que ce Dieu-Homme mourût pour nous racheter ?

C'est la grande question traitée par saint Anselme dans un ouvrage célèbre, dans le *Cur Deus homo*, *Pourquoi l'Incarnation ?* Beau livre, certes, et l'un des plus puissants efforts de la pensée catholique, de la foi qui cherche à comprendre. Anselme y voudrait faire une sorte de démonstration chrétienne *a priori*, c'est-à-dire sans recourir à l'histoire ni à l'autorité, par le simple examen philosophique des choses ; et par là son œuvre ressemble un peu à d'autres essais tentés de nos jours, lesquels d'ailleurs en diffèrent profondément par la méthode et par le choix des points de départ. Anselme veut démontrer à un infidèle, qui ne sait rien de l'Evangile, rien même de l'Eglise chrétienne, que rien ne s'explique sans Jésus-Christ et que Jésus-Christ seul explique tout. Voici en gros son argumentation.

Le péché est dans le monde, c'est un fait.

Anselme va même jusqu'à prendre le péché originel comme un fait donné, peu importe d'ailleurs par quelle voie. Mais le péché, c'est la ruine de l'homme et de toutes ses espérances, le péché originel, commun à toute l'humanité, est la ruine de l'humanité tout entière, à moins d'une expiation suffisante et proportionnée au péché. Il faut donc que l'humanité périsse, ou il faut une expiation. Mais Dieu ne saurait laisser périr l'humanité tout entière. Car il faut que le nombre soit complet des bienheureux, qui doivent être chacun comme une pierre de la cité céleste, où rien ne saurait manquer, où tout doit être parfait — et ce nombre ne sera complet, dans le plan divin, que par la substitution de l'humanité aux Anges rebelles, pour occuper les places laissées vides par ceux-ci. D'autre part, aucune créature n'est capable d'expier fût-ce un seul péché. Car la réparation offerte par une créature est nécessairement finie, et il y a dans le péché quelque chose d'infini. Il fallait donc une réparation infinie, et pour avoir une réparation infinie, il fallait que Dieu le Fils se fît homme, offrant comme homme à son Père l'hommage infini qui seul répondait à la malice infinie du péché.

Anselme montre très bien qu'il y a dans l'outrage fait à Dieu par le péché quelque chose d'infini, et que par conséquent un Homme-Dieu pou-

vait seul expier dignement pour le péché. S'ensuit-il que l'Incarnation fût absolument et strictement nécessaire? Non, et il n'est pas sûr qu'Anselme ait voulu affirmer cette nécessité stricte et absolue. Quoi qu'il en soit, il faut affirmer la gratuité absolue de l'Incarnation. Dieu ne la devait ni à ses perfections infinies, ni à l'humanité misérable; c'est une œuvre toute de miséricorde et d'amour, et si la sagesse y reluit merveilleusement, comme y reluisent la puissance et la justice, aucun de ces attributs ne l'exigeait: Dieu pouvait, sans y manquer, choisir un autre plan que celui de l'Incarnation. Il pouvait laisser l'humanité à son état misérable, ou il pouvait la relever et lui rendre ses bonnes grâces sans exiger un paiement rigoureux de la dette.

Il pouvait la laisser à elle-même, déchue à jamais de l'ordre surnaturel, sans grâce, sans espérance de voir Dieu face à face. Après tout, ce n'était que la laisser sans les privilèges auxquels elle n'avait nul droit. Dans ce cas, c'eût été la damnation pour tous; mais non au sens plein où nous entendons le mot *damnation*. Il n'eût pas dépendu de l'homme de se remettre dans l'ordre surnaturel, d'aspirer à voir Dieu face à face, de vivre ici-bas cette vie divine de foi, d'espérance et d'amour, qui s'épanouit comme naturellement dans la vision béatifique. En ce sens, il eût été

*damné*. Mais il restait libre, avec la providence naturelle, que Dieu eût substituée en ce cas à la Providence surnaturelle, d'atteindre sa fin d'être raisonnable en accomplissant ici-bas son devoir de créature. Il ne dépendait pas de lui d'être fils ni héritier des biens paternels ; mais il pouvait être le fidèle serviteur, qui, le jour venu, reçoit la récompense de ses travaux. Cette récompense eût été une sorte de béatitude naturelle, dans la connaissance et l'amour de Dieu, tels qu'ils peuvent convenir à l'autre vie. Ce n'eût pas été le ravissement dans la vision face à face ; mais ce n'eût pas été non plus ni la peine du dam, telle que la font l'inimitié divine et l'horrible aversion qui retourne l'âme contre la beauté, contre la bonté, contre la justice infinie, contre Dieu enfin ; ni la peine du sens, qui est comme naturellement due à ceux qui ont cherché indûment dans la créature la satisfaction qui ne se trouve qu'en Dieu, et qui, en quelque sorte, ont fait de la créature leur fin dernière.

Dieu pouvait pardonner, relever l'homme à l'état surnaturel, lui rendre ses bonnes grâces, sans exiger de réparation, ou sans exiger une réparation égale à l'offense. Je ne dis pas que Dieu pouvait pardonner à l'homme, sans repentir, sans conversion, sans démarche aucune de la liberté humaine : cela ne paraît guère convenir à la justice divine, ni à son horreur infinie du péché, ni à la

différence que les œuvres mettent naturellement entre les méchants et les bons. Mais il pouvait se contenter de ce que l'homme était capable de lui offrir, la contrition prévenue par la grâce, le retour du cœur qui a entendu l'appel miséricordieux du Père céleste, et qui se jette à ses pieds en disant comme l'enfant prodigue : « Mon Père, j'ai péché contre le ciel et contre vous ». Dans ce cas, tout eût pu se passer à peu près comme à présent. Nul n'eût payé pour nous, ou du moins n'eût payé autant que nous devions. Mais Dieu, par pure bonté, eût pu instituer quelque chose comme un sacrement de baptême pour effacer le péché originel, quelque chose comme le sacrement de pénitence pour effacer les péchés actuels, d'autres canaux de grâce encore ; à côté ou à défaut de sacrements proprement dits, produisant la grâce *ex opere operato*, il y aurait eu les actes surnaturels faits avec la grâce prévenante et disposant l'âme à recevoir soit la grâce sanctifiante, soit une augmentation de cette même grâce. Tout se fût donc passé ou aurait pu se passer à peu près comme dans l'état actuel. La seule différence eût été celle-ci : maintenant nous vivons des mérites de Jésus, alors nous aurions vécu de la seule miséricorde de Dieu, débiteurs éternels qui n'ont rien à offrir ni pour attirer le bienfait, ni pour en témoigner leur reconnaissance.

## III

Ces deux hypothèses sont possibles ; elles auraient pu être la réalité. Mais Dieu a trouvé mieux dans les trésors infinis de sa puissance, de sa sagesse et de sa bonté. Il a voulu l'Incarnation ; il « a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique ». Et l'on comprend déjà combien magnifique devenait ainsi la réparation.

Mais à supposer l'Incarnation, plusieurs hypothèses sont encore possibles. Jésus pouvait nous sauver par un seul acte d'amour et de réparation, offert au nom de l'humanité coupable, comme Adam nous avait perdus par un seul acte de désobéissance. Ce seul acte de Jésus avait une valeur infinie ; il suffisait donc à réparer non seulement pour le péché originel, mais encore pour tous les péchés actuels de tous les hommes passés, présents, à venir. Dieu a voulu autre chose ; il a poussé à l'extrême son amour en poussant à l'extrême sa justice, il a choisi la réparation par la mort de Jésus en croix. En fait, c'est donc sur la croix que s'est opérée notre rédemption ; c'est là que se ramène toute l'œuvre de Jésus : ce qui précède la prépare, ce qui suit l'achève.

Admirables sont aux yeux du croyant les con-

venances du choix divin. Que les Juifs s'en scandalisent, disait saint Paul, que les Gentils n'y voient que folie. Pour nous, rien ne montre mieux et la justice de Dieu, et son amour et sa puissance, et sa sagesse : nul mode de rédemption ne pouvait être plus digne de Dieu. Ce sont là des choses où nous ne pouvons que balbutier. Car « qui connaît la pensée de Dieu ou qui est entré dans ses conseils ? » Nous en entrevoyons assez cependant pour admirer les voies divines et les richesses infinies de sa miséricordieuse bonté ? Si Dieu avait laissé l'homme dans sa dégradation, l'ordre surnaturel n'eût été qu'un essai, manqué par la faute de l'homme. Dans ce cas, la bonté divine eût été vaincue en quelque sorte par la malice de la créature. Dieu n'y eût rien perdu de ses perfections infinies, rien de sa félicité à laquelle il suffit pleinement ; et si sa gloire extérieure eût été diminuée de ce côté, qui l'empêchait de créer des cieux nouveaux, une terre nouvelle, d'autres créatures raisonnables qui lui eussent rendu au centuple l'honneur que lui ravissait la désobéissance de l'homme ?

Encore une fois, tout cela était possible. Mais combien plus divin, si je puis dire, de vaincre le mal par le bien, et de tirer de la ruine même l'occasion de faire plus grand et plus beau !

Si Dieu avait pardonné sans exiger de répara-

tion adéquate, l'ordre surnaturel eût continué, les choses se seraient passées à peu près comme elles se passent. Mais quelle différence ! La justice n'était pas lésée, car pardonner n'est pas injuste ; mais elle eût été moins satisfaite ; Dieu n'aurait jamais reçu ni une satisfaction ni un hommage digne de lui ; l'homme n'eût jamais eu rien à offrir comme titre à la grâce et au pardon ; il eût toujours été le débiteur insolvable : ni lui, ni aucune créature ne pouvait payer sa dette.

Avec l'Incarnation, comme tout est plus glorieux pour Dieu, plus glorieux et plus utile pour l'homme ! Réparation surabondante, revanche victorieuse de Dieu et de l'homme contre le démon, honneur infini montant à Dieu du sein de l'humanité pécheresse, dignité infinie pour la nature humaine d'avoir à sa tête un Homme-Dieu. Pour tout cela, c'était assez d'un acte du Verbe incarné, soit qu'il fût monté aussitôt au ciel comme s'il avait craint de se souiller au contact de nos misères, soit qu'il eût voulu passer à travers le monde, semant les bienfaits, recueillant l'amour, traînant à sa suite dès ici-bas, comme il le fit invisiblement au jour de l'Ascension, les hommes qu'il avait rachetés. C'est un peu ce que les Juifs attendaient de leur Messie. Cela était possible, et c'était beau et sage et grand. Mais tout cela gardait quelque chose d'humain, restait

dans les proportions de la beauté, de la grandeur, de la sagesse humaines.

Et puis, on ne voit pas bien quelles auraient pu être alors les conditions de la vie chrétienne. Nous aurions mal compris l'infinie malice du péché et le prix infini de la grâce. Il y aurait eu comme une contradiction entre le chef et les membres, ou, pour mieux dire, entre les exemples du chef et la conduite des membres. D'une part, notre nature n'est pas faite pour aller au ciel par des chemins de fleurs : les honneurs, les richesses, les joies terrestres l'arrêtent, la fascinent, la détournent de Dieu. D'autre part, on n'eût eu pour se renoncer que des raisons de raison ; et quand les prédicateurs auraient prêché, au nom de Jésus, le détachement, l'amour des humiliations et de la souffrance, le renoncement sur toute la ligne et la nécessité de porter sa croix pour aller au ciel, une voix confuse se serait élevée du fond de notre nature récalcitrante, comme pour dire au prédicateur : « Vous en parlez bien à votre aise ; mais ce n'est pas par là que Jésus a fait son œuvre et est entré dans sa gloire. »

Par-dessus tout, nous n'aurions pas eu cette suprême marque d'amour qui consiste à se sacrifier et à mourir pour celui que l'on aime ; nous n'aurions pas dans les traverses et les souffrances de la vie cette vue d'un Dieu compatissant avec

nous, les portant avant nous et les essayant, pour ainsi dire, avant de nous les envoyer.

Avec la Rédemption par la croix tout est divin, divinement beau et divinement efficace. Et pour ne parler que de la vie chrétienne, les moyens philosophiquement indiqués pour nous arracher au péché, pour faire régner en nous la raison et, avec la raison, Dieu lui-même, deviennent les moyens indiqués par l'amour. Il n'y a qu'à suivre Jésus, il va devant nous, il est avec nous dans la voie des renoncements et du sacrifice ; les occasions du péché sont évitées d'instinct. Jésus n'a pas voulu des richesses ni des honneurs, Jésus n'a pas cherché sa satisfaction sur terre : qui l'aime fait naturellement comme lui. Les obstacles et les difficultés ne font qu'exciter l'énergie, ranimer l'élan : il y a là un moyen de témoigner son amour à Jésus et de faire quelque chose pour celui qui a tant fait pour nous.

Ainsi le cœur prend le parti de la raison ; la nature tout entière est comme retournée ; l'amour, qui est le grand ressort de l'activité humaine, devient le ressort principal de l'ascétisme et de la vie chrétienne ; toute la spiritualité se résume en un mot simple, profond, efficace. Être comme Jésus et avec Jésus, faire pour Jésus comme Jésus a fait pour nous. Et n'est-ce pas le dernier mot du christianisme tout entier : Jésus

crucifié pour nous, afin que nous mourions comme lui au péché ; Jésus vivant pour nous faire revivre de sa vie ? Tout l'Évangile de saint Paul est là, toute sa prédication, toute sa théologie et toute sa morale.

## IV

Il nous reste à considérer l'efficacité de la rédemption et son mode d'application à l'humanité. On aura une idée générale du sujet en comparant la conception catholique aux conceptions moins exactes ; nous ajouterons quelques mots pour les questions spéciales qui se posent en cette matière.

Tous les hommes sont appelés à profiter de la Rédemption. Jésus est mort pour tous, et Dieu, qui, à cause de son Fils bien aimé, veut les sauver tous, a préparé pour tous des moyens de salut. Il dépend d'eux (sauf l'exception dont nous parlerons plus bas) de se sauver et de profiter de la passion du Christ. Il n'est pas d'âme à laquelle n'arrive quelque goutte du sang de Jésus, apportant des grâces qui, si elles ne sont pas repoussées par la liberté humaine, l'amèneront à la justification et au salut. Telle est, suivant la conception catholique, l'étendue de la réparation.

Les Calvinistes limitent l'efficacité du sang

Rédempteur : quelques-uns sont prédestinés à la gloire, le sang de Jésus les y portera ; mais d'autres sont réprouvés par une volonté positive de Dieu qui, sans rien considérer, sauve qui elle veut et damne qui elle veut : pour ceux-là, le sang de Jésus n'a pas coulé. Les Jansénistes vont moins loin ; ils n'osent dire que Dieu en rejette positivement quelques-uns, sans considération aucune de leurs mérites ou démérites ; mais le sang de Jésus ne coule que pour les âmes choisies ; il n'arrive pas jusqu'aux autres, et elles restent, sans qu'il y aille de leur faute, en dehors des influences rédemptrices, perdues dans la masse de damnation, où il a plu à Dieu d'en prendre quelques-unes en vue des mérites de son Fils ; leur crucifix, au lieu d'ouvrir ses bras tout grands pour embrasser tout le monde, les relève et les resserre : il ne veut pas le salut de tous ceux qui sont tombés en Adam. Ni Calvin ni les Jansénistes n'ont compris jusqu'où Dieu nous a aimés : ils n'ont pas cru à l'amour.

Cette différence dans l'étendue de la Rédemption n'est pas la seule. Il en est une autre qui regarde le mode d'application du sang rédempteur, ou, si l'on veut, la manière dont nous nous approprions les mérites de Jésus. Suivant la conception catholique les mérites de Jésus nous sont appliqués de deux façons : par les Sacrements et en dehors des Sacrements. Par les Sacrements,

*ex opere operato* : la grâce est l'effet du sacrement lui-même, pourvu que la volonté de l'homme n'y mette point obstacle. En dehors du Sacrement, *ex opere operantis* : nos actes propres, faits avec la grâce de Dieu, nous disposent positivement à recevoir la grâce ou une augmentation de grâce, ils en sont la cause méritoire. Le Sacrement agit par lui-même : d'où son effet infaillible chez les enfants, s'il est bien administré ; mais il ne saurait ni être reçu par un adulte sans qu'il le veuille, ni produire en lui la grâce si sa volonté reste attachée au péché.

Toute cette doctrine est rejetée par les protestants, qui nous reprochent d'attacher aux Sacrements un *effet magique* — c'est un mot qui leur est cher, malgré toutes nos explications qui montrent le mal fondé de ce reproche — et de nous reposer sur nos propres mérites et nos bonnes œuvres, au lieu de mettre toute notre confiance aux seuls mérites de Jésus-Christ — comme si ces deux choses étaient contradictoires. — Selon eux (autant qu'on peut, à travers les dissentiments et les variations, attribuer aux protestants en général une doctrine une et constante), rien ne saurait nous *disposer* à la justification : notre nature est si foncièrement corrompue que nos efforts personnels ne sont que péchés nouveaux ajoutés aux anciens ; — les Sacrements ne sauraient être *cause*

de grâce à un titre quelconque ; la justification se fait par l'appréhension directe et immédiate des mérites du Christ, et cette appréhension se fait par la foi en ma justification par Jésus-Christ. Je suis justifié parce que je me crois justifié en et par Jésus-Christ. Tout ce que peuvent faire les Sacrements, c'est d'exciter en moi cette foi confiante et absolue en ma propre justification.

Cette différence entre catholiques et protestants sur le mode d'application des mérites du Christ, tient, comme on le voit, pour une bonne part, aux idées protestantes sur la corruption foncière de notre nature et l'impuissance absolue du libre arbitre pour coopérer à la grâce.

Ces mêmes idées ont amené Luther et les protestants à une conception essentiellement différente de la conception catholique sur l'effet même de la rédemption en nous, sur la justification. Suivant la doctrine catholique, notre justification en Jésus-Christ met en nous un être nouveau ; c'est une refonte de l'homme intérieur sur le modèle de Jésus-Christ ; c'est une transformation intime, profonde, personnelle, nous donnant une nature nouvelle, des puissances d'agir en rapport avec cette nature surnaturelle. Cette refonte, cette transformation se fait par l'infusion de la grâce sanctifiante, beauté divine communiquée à notre âme et qui la pénètre tout entière comme le rayon de lumière

pénètre le cristal, comme le feu pénètre et transforme le fer en y mettant comme quelque chose de lui-même. Par cette grâce, qui nous est donnée, qui devient nôtre, qui fait partie de nous, notre âme est remise pour l'essentiel dans l'état où Dieu avait mis Adam. Il est vrai, cette grâce n'a pas la même puissance transformante, ni la même influence sur tout notre être qu'avait la grâce primitive : elle ne nous rend pas dès ici-bas la pleine maîtrise sur nos passions, ni les autres dons préternaturels qui achevaient dans le premier homme le chef-d'œuvre de Dieu : cette pleine transformation, cette domination absolue du surnaturel sur tout notre être sont privilèges réservés, pour une bonne part, à l'autre vie. Mais déjà la grâce rend notre âme belle, aux yeux de Dieu, d'une beauté divine ; Dieu s'y retrouve comme dans un vivant reflet de lui-même ; nous sommes vraiment justes et saints, nous avons en nous quelque chose de Dieu.

Les protestants n'admettent pas cette transformation intime ; ils ne connaissent pas cet être nouveau ; ils nient la grâce sanctifiante, au sens où nous l'entendons. Pour eux, notre justification est toute d'ordre juridique ; c'est pure affaire d'imputation extérieure. L'homme est et sera toujours le pécheur qu'il était (Luther disait équivalemment qu'il est toujours péché) ; mais ses

péchés ne lui sont plus imputés : ils sont couverts ; Jésus jette sur cet amas de souillures, sur ce lépreux hideux à voir, le manteau de ses mérites, et Dieu consent à ne plus voir ce que couvre ce beau manteau.

Telle est, en face de la conception catholique, la conception protestante. Celle de Baïus et de Jansénius s'en rapproche sur toute la ligne et y aboutit logiquement. Rien de plus naturel. Ne partent-ils pas du même principe, la non distinction des dons surnaturels en Adam, la corruption intrinsèque de notre nature, et le caractère essentiellement coupable de la concupiscence qui survit en nous au baptême et à la justification ?

Ce n'est pas le lieu de rechercher laquelle de ces conceptions est la plus raisonnable, la plus belle, la plus conforme à l'Ecriture, la seule vraie. Nous ne voulons ici que tracer rapidement les grandes lignes de notre réparation en Jésus-Christ.

## V

Pour compléter cet aperçu général, il faut dire un mot sur deux ou trois questions spéciales dont la solution éclairera l'ensemble de la doctrine.

La première regarde l'état de l'humanité avant

Jésus-Christ. Aucune grâce, depuis la chute, n'a été faite à l'humanité que pour Jésus et en vue des mérites de Jésus. Mais cela ne veut pas dire que les hommes, avant la Rédemption, fussent abandonnés à leur misérable sort. Jésus-Christ était hier, comme il est aujourd'hui et comme il est pour jamais. Le fleuve de grâce qui coule du Calvaire ne descend pas seulement vers les âges qui ont suivi ou qui suivront, il remonte le courant des siècles, amenant jusqu'à Eve et Adam les attraits prévenants qui les ont conduits au repentir, à la réconciliation avec Dieu, au recouvrement de la belle robe qu'ils avaient follement déchirée, comme il atteint, au seuil même de l'Incarnation, l'âme immaculée de Marie pour la couvrir et la défendre des moindres atteintes du péché sans excepter le péché originel. Dieu donnait la grâce en vue de la Rédemption à venir, comme il la donne en vue de la Rédemption accomplie : il donnait à crédit, ce qu'il donne à présent sur présentation du prix. Ainsi l'influence du Christ s'est fait sentir avant comme après la Rédemption ; moins abandonnement sans doute, mais assez pour que nul n'ait été privé des avances divines ; et ces avances, s'il y voulait répondre, devaient avoir pour effet de le conduire à la justification et au salut.

Ceci nous amène à la seconde question, celle des infidèles. Ceux-ci ont-ils leur part, évidem-

ment très restreinte, mais ont-ils quelque part à la Rédemption du Christ? Reçoivent-ils, en vertu des mérites de Jésus, les grâces strictement suffisantes. Il faut répondre oui, bien que la chose ne soit pas définie par l'Eglise. Comment expliquer cela? La difficulté vient de ce que la foi, au moins implicite, au Christ, à l'intervention de Dieu dans le monde, à la Providence surnaturelle se révélant à nous en quelque façon, semble être à l'entrée du monde surnaturel comme la porte par où Jésus vient à nous pour que nous puissions aller à Jésus. Il est vrai, il faut la foi; mais qui nous dira combien ont eu et peuvent avoir encore cette foi, même parmi ceux qui n'ont pas vu la grande et pleine lumière de la révélation chrétienne? Et si beaucoup — il faut bien croire, en effet, que c'est le cas de beaucoup — si beaucoup n'arrivent pas même à cette foi strictement suffisante, qui peut dire sans parti pris que la faute n'en est pas à eux, mais à Dieu? Il y a dans la Providence surnaturelle et dans les voies de Dieu sur les âmes des mystères que nous saurons aux jours des grandes révélations; mais nous en entrevoyons assez pour croire que Dieu ne manque à personne, qu'il n'oublie personne parmi ceux que Jésus a rachetés de son sang, et que nul n'échappe complètement aux rayons de lumière et de chaleur qui partent du Calvaire.

On ne peut pas dire tout à fait la même chose pour les enfants morts sans baptême (1). Eux, en effet, sont exclus à jamais de la vision divine sans que leur volonté propre y soit pour rien. La justice de Dieu n'y est pas en cause ; car ils ont tout ce que réclame leur nature, et, si Dieu a été moins libéral pour eux que pour d'autres, encore est-il que pour eux aussi il est bon et miséricordieux. Mais on peut se demander si et comment on peut dire que Dieu voulait aussi leur salut, si et comment il avait préparé pour eux aussi les moyens strictement nécessaires. Ce n'est pas le lieu de traiter longuement la question. Elle appartient à l'étude de la Providence surnaturelle, que nous ferons peut-être un jour, s'il plaît à Dieu (2). Il nous suffit pour le moment que, ici encore, la justice et la bonté de Dieu soient hors de cause. Pour le reste, un mot suffit. L'enfant n'a pas encore, pour ainsi dire, de personnalité distincte : il est tout dépendant des autres, tout dépendant des causes secondes. On comprend dès lors que Dieu, qui accommode si souvent sa Providence surnaturelle au jeu

(1) Aux *enfants* il faut joindre les adultes dont la raison n'a pas été suffisamment développée, tous ceux qui n'ont pu faire un acte *pleinement* raisonnable et délibéré, un acte *moral*.

(2) Les conférences de 1903 ont eu pour objet *La Providence surnaturelle*. Elles paraîtront dans l'année.

des causes naturelles, tout en voulant le salut de ces petits êtres, ait voulu que ce salut leur vînt par les causes secondes, et en dépendît. Exemple nouveau de cette grande solidarité humaine, disons plus, de cette solidarité entre tous les êtres que l'on constate partout dans le plan divin, et dont notre solidarité en Adam et en Jésus-Christ forme un des traits les plus mystérieux et les plus grandioses.

# CHAPITRE IX

## L'ÉTAT PRÉSENT DE L'HUMANITÉ

Nous avons étudié l'élévation primitive, la déchéance, la réparation. Il nous reste à considérer l'état présent de l'humanité, toujours du point de vue de la nature et du surnaturel. Ce n'est pas que nous ayons beaucoup de notions nouvelles à donner sur ce point ; car tout a été dit ou insinué dans les chapitres précédents. Mais il reste à grouper les choses dispersées çà et là, à compléter certaines explications, à mettre en relief quelques points restés dans l'ombre, à dégager enfin quelques conclusions ou à montrer les fondements derniers des principes déjà posés.

### I

« Qu'est-ce que l'homme, disait le Psalmiste, pour exalter la magnificence du grand Dieu qui

nous a élevés si haut, qu'est-ce que l'homme pour que vous vous souveniez de lui, qu'est-ce que le fils de l'homme, pour que vous le visitiez ? Vous l'avez mis presque au niveau des Anges, vous l'avez couronné de gloire et d'honneur, vous l'avez établi maître sur toutes vos œuvres. » D'autre part, Job disait en des termes bien connus notre néant et notre misère : « L'homme, né de la femme, vit peu de temps et sa vie est pleine de misères. Il paraît comme une fleur et il est fauché ; et il fuit comme l'ombre, et jamais il ne reste stable. »

Depuis on n'a cessé tantôt de l'élever et tantôt de l'abaisser, de dire tour à tour ses misères et ses grandeurs, ou de dire à la fois les unes et les autres. Qui ne sait les pages éloquentes de Pascal et de Bossuet : « Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige ! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre ; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur ; gloire et rebut de l'univers... S'il se vante, je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je le vante ; et le contredis toujours jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible (1). » Et Bossuet résumait ainsi les opinions des « sages du

(1) *Pensées de Pascal*, Havet, art. VIII, n. 1 et 14.

monde » : « Demandez aux philosophes profanes ce que c'est que l'homme : les uns en feront un Dieu, les autres en feront un rien ; les uns diront que la nature le chérit comme une mère et qu'elle en fait ses délices ; les autres, qu'elle l'expose comme une marâtre et qu'elle en fait son rebut. Et un troisième parti, ne sachant plus que deviner touchant la cause de ce grand mélange, répondra qu'elle s'est jouée en unissant deux pièces qui n'ont nul rapport, et ainsi que par une espèce de caprice elle a formé ce prodige qu'on appelle l'homme (1) ».

Bossuet ne semble toucher là que « l'énigme » du composé humain. Mais plus tard il voit autrement la question, et il explique par la chute originelle cette contradiction que nous trouvons en nous : « L'impression de Dieu reste encore en l'homme si forte, qu'il ne peut la perdre, et tout ensemble si faible, qu'il ne peut la suivre (2) ».

Qui ne se rappelle la magnifique image de « l'édifice ruiné, qui dans ses masures renversées conserve encore quelque chose de la beauté et de la grandeur de son premier plan ? » Cette seconde explication, est-ce Pascal qui en aurait suggéré

(1) *Sermon sur la mort*, 1662.

(2) *Sermon pour la profession de M^me^ de la Vallière*, 1675.

l'idée à Bossuet ? Je ne saurais le dire, et la question mériterait d'être examinée de près (1). Ce qui est sûr, c'est qu'elle fait le fond de l'apologétique de Pascal, comme le remarque Havet lui-même.

Or, soixante ans ou un peu plus après que Pascal écrivait les pages que l'on connaît, un Jésuite, le P. Antoine Casini, publiait sur l'énigme humaine un petit volume digne des *Dogmata theologica* de Petau, auxquels on l'a quelquefois annexé depuis. Prenant pour titre la question fameuse : *Qu'est-ce que l'homme*, *Quid est homo*, celle même du Psalmiste que Pascal traduisait à sa façon, il cherchait, à la lumière de l'enseignement patristique et de la raison, si les biens que nous avons perdus en Adam, si l'immortalité, si l'exemption de douleur, si l'ἀπάθεια ou absence de convoitise et de passion désordonnée, si la science parfaite de la loi naturelle, si la grâce enfin et la gloire qui en est l'épanouissement, sont des biens dus à notre nature, en tant que nature, c'est-à-dire en dehors du péché et en dehors de l'élévation gratuite à l'ordre surnaturel. L'examen sérieux et compréhensif des textes, l'étude même de saint Augustin regardé dans l'ensemble de sa doctrine,

(1) M. E. Havet y touche en passant, *Pensées de Pascal*, t. I Remarques sur l'article VIII, p. 125 et suiv., 5e édition, Paris, 1897.

dans ses tenants et aboutissants, l'amenait à la même conclusion que lui indiquait, d'autre part, la raison bien informée et l'analyse de ce qu'est et de ce qu'exige la nature humaine : Ni l'autorité théologique, ni une saine philosophie ne nous forcent à voir dans l'homme, tel qu'il naît présentement, un monstre, inexplicable autrement que par le péché originel, une nature qui porte visible en elle-même l'empreinte de la déchéance et de la dégradation.

Qui a raison, ceux qui disent : « L'homme actuel ne s'explique que comme un être déchu », ou ceux qui disent : « L'homme actuel, exception faite du mal moral — effet de la libre volonté de chacun et conséquence naturelle d'une liberté finie et limitée — l'homme actuel ne nous offre rien que de naturel ; tel qu'il est, il est le chef-d'œuvre du monde visible, et ses déficits mêmes ne sont que la conséquence de ses perfections et de cette union en lui de l'être animal et de l'être raisonnable qui en fait un merveilleux résumé de l'univers, un petit monde. » Qui a raison, Bossuet expliquant l'homme par l'union naturelle de l'âme et du corps pour passer à travers cette vie d'épreuve en faisant soi-même sa destinée future, ou Bossuet ne trouvant d'autre solution au problème de l'homme que dans le péché originel? Bref, l'homme, animal raisonnable, est-il naturelle-

ment ce que nous sommes, Dieu pouvait-il nous faire ainsi ? Ou bien la faute d'Adam est-elle la seule explication possible de ce que nous sommes ?

Pour mieux comprendre la solution, qui déjà se dégage assez nettement des explications données dans le cours de ce travail, il est bon de distinguer les divers états où l'on peut se représenter l'humanité par rapport au surnaturel.

## II

1. — Il y a l'*état de pure nature*. L'homme aurait ce qu'exige sa nature, ni plus ni moins. Ainsi pas de dons surnaturels ; mais, d'autre part, ni péché de nature, ni déchéance ; une Providence naturelle appelant l'homme à une fin conforme à sa nature d'animal raisonnable, et lui ménageant pour qu'il y puisse arriver les moyens naturels de se développer normalement ici bas et de se préparer à sa destinée finale. Que serait cet état au concret ? L'homme serait-il passible, mortel, libre et capable de péché, soumis aux révoltes de la convoitise, arrivant péniblement à la mort pour recevoir dans une autre vie la récompense ou le châtiment mérité dans le cours de celle-ci ? Pour répondre, il faut savoir ce que de-

mande légitimement la nature humaine, ce que Dieu, du moment qu'il veut bien nous créer, ne peut manquer d'ajouter au don de la vie et de mettre, pour ainsi dire, à nos côtés dans notre berceau sans manquer à sa justice, ni à sa sagesse, ni à sa bonté? Il est sûr, par exemple, que Dieu ne serait ni sage ni bon, si, en créant l'homme, il lui refusait tout moyen d'atteindre sa destinée et de se développer normalement, s'il lui donnait un désir irrésistible d'être heureux dans la contemplation du beau et du vrai sans lui donner aucun moyen de contempler jamais le beau et le vrai, s'il lui commandait de faire le bien et le mettait dans l'impossibilité d'accomplir le commandement. Mais les dons que nous avons appelés préternaturels ou surnaturels sont ils de ces dons que Dieu ne pouvait nous refuser dès lors qu'il nous créait, à moins d'une indignité positive de notre part? C'est la première question à résoudre.

2. — Il y a l'*état de nature élevée*, tel que Dieu l'a réalisé en Adam, et voulait, n'eût été la faute d'Adam, le réaliser dans l'humanité tout entière : avec la grâce et autres dons surnaturels, avec la vie heureuse ici-bas comme temps d'épreuve, et le transfert, sans passer par la mort, à l'immortalité bienheureuse dans la vision béatifique, avec enfin la Providence surnaturelle en vue d'une destinée surnaturelle. Mais cet état, si pri-

vilégié par rapport au nôtre, était-il l'état naturel et normal de la nature innocente ; ces dons que nous appelons préternaturels et surnaturels étaient-ils l'apanage nécessaire de la nature innocente et allaient-ils de soi avec la création de l'homme, ne sont-ils surnaturels et préternaturels que relativement à notre nature indigne et coupable, ou bien sont-ils tels relativement à la nature humaine en elle-même, considérée en dehors de toute indignité positive ? On le voit, c'est toujours la même question qui se pose.

3. — Il y a l'*état de nature déchue et non relevée* : sans grâce, incapable d'arriver à la fin surnaturelle, incapable même, sans un secours spécial de Dieu, d'observer toute la loi naturelle, captive du démon, et ennemie de Dieu — l'état que saint Paul nous décrit quand il nous montre la misère et la dégradation de l'homme sans la grâce de Jésus-Christ. Cet état ne serait-il pas l'état de pure nature, et, s'il en diffère, en diffère-t-il physiquement à la fois et moralement comme diffère dans la maison du père de famille l'état du fils et celui du serviteur ; ou n'en diffère-t-il que moralement, comme l'état du fils relégué dans une ferme lointaine et réduit, en punition de ses fautes, à la condition des serviteurs, diffère de celui des serviteurs qui n'ont jamais eu droit à autre chose, et dont la condition, loin d'être une dis-

grâce et un malheur, est plutôt heureuse et satisfaisante ? La question se ramène à celle de nature pure et de nature élevée : l'une se résoudra comme l'autre.

4. — Il y a enfin l'*état de nature déchue et relevée*. C'est celui où nous sommes. Nous ne sommes ni immortels ni impassibles, comme était Adam et comme nous aurions été si Adam n'avait pas péché dans la circonstance que nous savons ; nous ne recevons pas la grâce avec la vie, et nous ne pouvons ni plaire à Dieu ni aller au ciel en développant simplement nos dons de naissance ; mais nous pouvons renaître en Jésus-Christ, et recevoir par notre incorporation à lui, en vue de ses mérites, la grâce et les droits à l'héritage céleste qu'Adam avait perdus pour nous en les perdant pour lui-même. Cet état, on le voit, tient de la nature déchue et de la nature élevée. Les questions qu'il soulève se ramènent, par conséquent, à celles qui se posent à propos des autres états.

Le problème est donc bien celui que nous indiquions en commençant. Qu'exige la nature humaine en vertu même de sa création ? A-t-elle reçu en Adam des dons auxquels elle n'avait nul droit par le fait de la création ? La privation de ces dons est-elle une atteinte à la nature même, ou n'est-elle après tout que le renvoi pur et simple d'un

favori indigne à sa condition primitive ? C'est demander, en autres termes, quel est le rapport des états historiques de l'humanité à ses états possibles, c'est-à-dire à la nature considérée en elle-même et dans ses exigences essentielles.

## III

Les réponses, nous l'avons déjà vu, ont été fort diverses et fort confuses.

Beaucoup ont regardé ou paru regarder l'état historique primitif (celui d'Adam) comme l'état naturel. C'était l'hypothèse de Pélage et c'est celle des rationalistes de toute nuance qui nient le péché originel ; c'est celle des Luthériens, de Baïus, des Jansénistes ; et c'est celle que Baïus et Jansénius, après Luther d'ailleurs et Calvin, ont tant travaillé à mettre au compte de saint Augustin. Elle a pour elle, on le voit, toute une armée.

L'armée d'ailleurs se divise presque aussitôt. Car ici l'on ne veut pas que le premier homme ait rien reçu que chacun de nous ne possède également. Il était homme comme nous, et nous sommes ce qu'il était ; il avait ce qui convient à la nature humaine, et nous l'avons comme lui. Ni plus ni moins ici que là : la nature de part et

d'autre, et rien que la nature. Il ne saurait donc être question d'élévation primitive ni de déchéance, de destinée surnaturelle ni de grâce nécessaire pour y arriver. Telle était l'opinion que les Pélagiens s'efforçaient tant bien que mal d'accorder avec l'Ecriture et le dogme chrétien ; telle l'opinion que les rationalistes opposent au dogme chrétien comme la vérité au mythe, comme l'affirmation de la raison éclairée à celle de la foi aveugle.

A l'autre aile, on admet qu'Adam était, de fait, immortel, impassible, ami de Dieu, héritier du ciel ; mais on regarde ces dons comme exigés par la nature humaine, comme suivant naturellement et nécessairement la création de l'homme, et par conséquent comme naturels sinon à l'homme déchu, au moins à l'homme innocent : naturels au regard de la seule nature, surnaturels et gratuits seulement pour une nature indigne et dégradée. C'est l'opinion de Luther, et elle est à la base de tout le Protestantisme ; c'est celle de Baïus, de Jansénius et des Jansénistes. D'où la conclusion qu'une nature privée de ces dons est une nature mutilée, corrompue et viciée en son fond, n'ayant pas le nécessaire, et que Dieu ne saurait créer en cet état.

Les Pélagiens et les Rationalistes disent donc que nous naissons dans l'état de pure nature, que cet état est le seul historique, et qu'il ne faut voir

dans les souvenirs bibliques d'un Adam immortel, impassible, etc., que des mythes inconciliables avec l'histoire, ou des manières de dire qu'on a le tort de vouloir prendre trop à la lettre. Au contraire, selon les Luthériens et ceux qui sur ce point pensent comme eux, notre état actuel est essentiellement un état de péché : il ne saurait être de Dieu, ou du moins il ne saurait être de lui sans le péché.

D'où il suit que pour les Pélagiens et les Rationalistes, l'œuvre de Jésus-Christ, telle que les catholiques l'entendent, n'a pas d'objet. Qu'on nous parle de bon exemple, d'admirables préceptes, de relations toutes filiales avec Dieu à faire entrer dans la psychologie de l'homme, à la bonne heure ; mais qu'il ne soit pas question de rachat, de réconciliation avec Dieu, de grâce rendue et méritée, de ciel rouvert. Pour les protestants, au contraire, et pour leurs adhérents, c'est la nature même qui était à refaire. On ne peut pas dire d'ailleurs, à proprement parler, que Jésus ait refait la nature, — elle est irrémissiblement corrompue et impuissante — mais il couvre sa corruption, et il l'enlève vers le ciel par l'attrait victorieux de sa grâce.

Nous savons déjà que la doctrine de Pélage et des Rationalistes est en contradiction avec les faits révélés ; nous chercherons plus loin si elle est aussi en contradiction avec l'observation psychologique

et avec les données d'une philosophie suffisamment compréhensive et scientifique. Quant à celle des Luthériens et des Jansénistes nous avons vu qu'elle est contraire à la philosophie de l'homme comme elle l'est à l'enseignement de l'Eglise. Elle fait Dieu injuste et cruel, ou elle rend l'Incarnation nécessaire.

Ainsi de tout côté nous nous heurtons à des faits certains, à des vérités qui s'imposent. Seule la solution catholique explique tout, seule elle se tient. Rappelons-la encore une fois pour en montrer le bien fondé et pour en indiquer quelques applications.

## IV

Elle est toute fondée sur la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, entre les biens naturels ou exigés par la nature, et les biens surnaturels ou gratuits, auxquels la nature n'a nul droit.

Dieu pouvait ne pas créer l'homme ; mais s'il le créait, il lui devait ce sans quoi il ne saurait développer son être humain ni atteindre sa destinée d'homme · il lui devait les dons naturels. Mais Dieu n'a pas été avare de ses bienfaits pour le chef-d'œuvre de ses mains : non seulement il les

lui a prodigués dans la ligne de sa nature ; il y a joint des dons qu'elle ne pouvait raisonnablement désirer, des dons même qu'elle pouvait à peine rêver ou soupçonner : ce sont les dons préternaturels et surnaturels. Il pouvait ne pas nous appeler à cette destinée supérieure ; il pouvait fixer les conditions auxquelles nous aurions droit à ces privilèges ; nous les refuser, par conséquent, si ces conditions n'étaient pas remplies ; nous les rendre, si cela lui plaisait, et aux conditions qu'il lui plaisait.

Ce sont là les dons qu'Adam a perdus par son péché, perdus pour nous en les perdant pour lui. Dieu pouvait ne pas nous les rendre ; mais il a voulu vaincre le mal par le bien : il nous les a rendus surabondamment par Jésus-Christ, avec certaines restrictions cependant et à certaines conditions.

On voit comment, avec cette distinction, tout se tient et tout s'explique : comment Dieu peut permettre notre ruine en Adam sans aucune injustice et nous condamner justement si nous ne voulons pas profiter de notre réparation en Jésus-Christ.

Mais cette distinction est-elle fondée, est-elle réelle ? Elle l'est. Nous en avons pour garant l'affirmation de l'Eglise, et le témoignage de notre raison. L'affirmation catholique ressort avec évidence

de la condamnation des doctrines contraires dans Baïus, dans Quesnel, dans le Conciliabule de Pistoie. Il en ressort que ni la vision béatifique, ni la grâce, ni l'immortalité, ni l'exemption de douleur, ni l'absence de convoitise ne sont des choses dues à la nature innocente : ce sont dons gratuits, que Dieu pouvait ne pas nous faire en nous créant, sans lesquels il pouvait nous créer.

Cette doctrine, l'Eglise la portait vivante dans sa pensée, sans l'avoir encore affirmée solennellement ; il semble même que sur quelques points elle n'en eût pas encore, malgré les analyses des scolastiques, pris une conscience pleine et distincte, au commencement du XVI^e^ siècle. C'est l'erreur qui l'amena, comme il arrive souvent, à mieux dégager la vérité. C'est l'antithèse qui la força de formuler plus nettement la thèse. La raison philosophique eut grande part à cette mise en relief de la vérité traditionnelle et c'est une des principales causes pour lesquelles les tenants de l'opinion opposée, depuis Luther jusqu'aux derniers des Jansénistes, ont montré tant d'horreur pour la scolastique.

## V

On voit maintenant quelle réponse il faut faire à la question si souvent et si âprement disputée dans les derniers siècles. « Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état de pure nature ? » Il le pouvait sans cesser d'être juste, bon et sage ; autrement l'ordre surnaturel ne serait plus gratuit.

Il est vrai, toute une école de théologie, celle des Augustiniens, a introduit ici des distinctions subtiles entre ce que Dieu peut faire de *puissance absolue* et ce qu'il peut faire de *puissance ordonnée*, entre ce qu'il *peut* faire et ce qu'il lui *convient* de faire. Mais ces distinctions, quand on dissipe les confusions et les obscurités, ne servent qu'à voiler des idées fausses, et si elles ont servi à se séparer de Jansénius et de Baïus et à éviter les foudres de l'Eglise, il reste que ceux qui les employaient n'échappaient aux erreurs condamnées qu'en se soustrayant à la logique.

Ils disaient donc : Dieu, de puissance *absolue*, peut créer l'homme dans l'état de pure nature ; mais il ne le peut de puissance *ordonnée*. Ils entendaient par *puissance absolue*, la puissance, abstraction faite de la sagesse ou de la justice ou de la bonté, et par *puissance ordonnée*, la puissance

en accord avec la sagesse, la justice et la bonté. Dire en ce sens que Dieu ne pouvait, de puissance ordonnée, créer l'homme dans l'état de pure nature, c'est dire qu'il ne le pouvait sans manquer à sa justice, à sa sagesse, à sa bonté ; c'est dire qu'il ne le pouvait pas (1).

Ils disaient encore : Dieu le *pouvait* ; mais il ne *lui convenait* pas de le faire. Ici encore il y a

(1) Saint Thomas et l'ensemble des Scolastiques ont aussi distingué en Dieu la *puissance absolue* et la *puissance ordonnée*, mais en un sens tout différent Pour eux, la *puissance absolue de Dieu*, ce n'est pas la puissance comme séparée de la sagesse, de la justice, de la bonté — cette séparation ne peut pas plus se concevoir qu'on ne peut concevoir Dieu injuste, imprudent, cruel — c'est la puissance considérée en dehors des *libres décrets* de la volonté divine ; la *puissance ordonnée*, ce n'est pas la puissance d'accord avec la sagesse, la justice, la bonté — en ce sens, la puissance de Dieu est nécessairement ordonnée — c'est la puissance dans son rapport avec les libres décrets de la volonté divine, liée en quelque sorte par ces décrets. Dieu pouvait décréter d'autres mondes que celui-ci ; mais le décret porté, il est irrévocable, car Dieu n'est pas comme l homme, il ne change pas. Ainsi de puissance absolue, Dieu peut faire autre chose que ce qu'il fait (pourvu que cet *autre chose* n'ait rien qui ne soit sage, juste, bon) ; de puissance ordonnée, Dieu ne peut faire que ce qu'il fait, s'étant lié lui-même, librement, irrévocablement, à ne faire que cela. Mais Dieu ne peut, de puissance absolue, damner un innocent, car Dieu ne peut être cruel.

équivoque. Car il y a *convenance* et *convenance*. Si telle chose ne *convient* pas à Dieu parce que ce serait contre sa sagesse, ou sa bonté, ou sa justice, il *ne peut* la faire ; si elle *ne lui convient pas*, parce qu'il ne lui plaît pas de manifester par là dans tout son éclat quelqu'un de ses attributs, ou bien parce que telle façon d'agir répond moins bien à ce qu'il veut nous dire de lui-même, Dieu pouvait faire que ce qui ne lui convient pas lui convînt ; et donc les deux choix sont également possibles. Les Augustiniens parlaient au sens absolu, et dès lors ils niaient que l'état de pure nature fût réellement possible. Quant à nous, nous voyons d'admirables convenances dans le plan que Dieu a choisi en fait, et nous tirerons parti de cette constatation. Mais cette convenance de ce qui est n'implique pas *disconvenance* de l'opposé, qui *aurait pu* être, et aurait dès lors *convenu*, quoique pour d'autres raisons.

Dieu pouvait donc créer l'homme dans l'état de pure nature. L'Eglise n'a rien dit sur ce point précis. Mais elle a parlé sur une question qui revient au même. Baïus soutenait que Dieu n'a pas pu créer l'homme tel qu'il naît présentement. L'Eglise l'a condamné. C'est nous dire que Dieu pouvait créer l'homme tel qu'il naît présentement.

Mais que faut-il entendre par là ? Que Dieu

pouvait créer l'homme avec le péché originel, enfant de colère, ennemi de Dieu ? Evidemment non. Mais qu'il pouvait le créer sans la grâce et la vie surnaturelle, sujet à la mort, à la douleur, à la convoitise. C'est là, en effet, notre état actuel, abstraction faite du péché d'Adam ; et c'est là ce que Baïus niait. Mais cet état, matériellement parlant et abstraction faite du péché d'Adam, c'est précisément l'état de pure nature.

## VI

« Mais, nous dit-on, la convoitise est un péché, selon saint Paul, c'est donc un mal moral. » Le Concile de Trente nous a déjà dit que péché ici ne doit pas s'entendre au sens strict ; il n'y a donc pas mal moral au sens plein et précis du mot.

« Mais on nous enseigne que l'homme ne peut, sans la grâce, éviter le péché mortel et observer toute la loi naturelle pendant longtemps. Qui ne se rappelle le fameux passage de saint Paul : *Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas*, etc. *Rom.*, VII, 15, sq.

« On nous enseigne encore que l'humanité, prise en bloc, ne saurait sans la révélation arriver à la somme de vérité religieuse et morale nécessaire

pour mener une vie vraiment humaine, une vie d'animal raisonnable et religieux. C'est la doctrine expresse du Concile du Vatican. Ne faut-il pas conclure de ces deux faits indéniables, ou que la grâce et la révélation sont nécessaires, ou que Dieu ne pouvait pas créer l'homme dans l'état présent, ou du moins que, s'il le pouvait, on ne saurait plus juger de la justice, de la sagesse et de la bonté divines d'après nos petites lumières et nos petites idées, et que, par conséquent, les raisons tirées de ce chef ne valent pas contre Baïus, Jansénius et leurs adhérents, ou, si elles valent contre eux, valent aussi contre nous ? »

Il faut admettre les deux vérités qu'on nous oppose ; mais non les conclusions qu'on en veut tirer. Il y a, en effet, une distinction à faire qui repose sur un fait incontestable.

La Providence actuelle — j'entends par là l'ensemble des moyens préparés par Dieu pour nous mener à notre fin — cette Providence est d'ordre surnaturel, comme l'état même où nous sommes et la fin où nous tendons. La grâce et la révélation sont des moyens spéciaux adaptés à cet ordre de Providence.

Mais, dans l'ordre naturel, il y aurait une Providence naturelle, et donc des moyens adaptés à cet ordre, comme la grâce et la révélation le sont à l'ordre présent. Par quels moyens cette Providence

naturelle suppléerait-elle à nos insuffisances, par quelles voies nous mènerait-elle à la fin naturelle qui serait alors notre fin ? Nous ne saurions le dire. Mais il y aurait des secours proportionnés aux besoins et aux exigences de notre nature : ces secours seraient naturels.

Aux faits objectés nous pouvons donc répondre : Oui, la grâce et la révélation sont nécessaires, mais dans l'état actuel, qui est un état surnaturel ; oui, mais à défaut d'une Providence naturelle propre à l'état de pure nature, et que, dans l'économie présente, supplée avec infiniment d'avantage la Providence surnaturelle. Dans l'état naturel, il y aurait des moyens providentiels proportionnés qui suffiraient, sans la grâce et la révélation surnaturelle, à nous mener fortement et suavement à notre fin naturelle.

« Mais, nous dit-on enfin, avec cette doctrine vous sapez par la base toute l'apologétique de Pascal, esquissée déjà par saint Augustin, et regardée par bien des modernes comme la seule valable. Si Dieu pouvait créer l'homme tel qu'il naît présentement, c'est-à-dire sans aucun don surnaturel, on ne peut plus conclure, en regardant et en étudiant l'homme, ni qu'il y a eu péché originel et rédemption, ni que le surnaturel s'impose comme un postulat qui seul explique les faits que nous constatons, et que le surnaturel seul est ce sur-

croît nécessaire, sans lequel notre nature impuissante et diminuée ne saurait aller au bout d'elle-même ni de ses aspirations. »

Cette objection soulève des questions délicates et complexes, et nous ne pouvons la résoudre sans des explications qui feront l'objet du chapitre suivant.

# CHAPITRE X

## LA CONSTATATION DU SURNATUREL

Dans nos études précédentes, nous avons admis l'existence du surnaturel, sur la foi de l'Ecriture sainte et de l'enseignement traditionnel. Mais comment savons-nous que l'Ecriture dit vrai, que l'Eglise ne nous trompe pas, que le surnaturel existe ? Un païen peut croire aussi à ses dieux et à leurs merveilleuses interventions dans sa vie et dans l'histoire de sa tribu. Il se trompe : qui nous prouve que nous avons raison ? Cette preuve a sa place dans l'enseignement de notre religion : les traités d'apologétique font ce que l'on est convenu d'appeler la démonstration chrétienne ; les conférenciers la font dans les chaires de nos grandes églises, et depuis quelques années ce sujet a été abordé mainte fois, même par des laïcs dans des conférences, dans des articles de revue, dans des

livres même, dont quelques-uns ont eu un grand retentissement.

Mon intention n'est pas de refaire ici cette démonstration, ni de prouver l'existence du surnaturel. Mais il est de notre sujet d'indiquer comment on peut le connaître et le constater, d'esquisser rapidement une théorie de la connaissance du surnaturel, et de jeter un coup d'œil sur les méthodes par lesquelles on essaye d'en prouver l'existence.

Il y a eu, en ces derniers temps, de longues et vives discussions entre catholiques à ce sujet : la question des méthodes apologétiques a passionné nos penseurs et nos écrivains ; on a beaucoup écrit notamment pour ou contre la méthode d'immanence, qui, si elle est reçue, fait entrer la démonstration chrétienne dans une voie chère à la pensée moderne, fait reprendre contact avec les esprits les plus distingués en allant à leur rencontre sur leur propre terrain, et peut avoir prise sur eux par l'emploi des procédés qui leur sont familiers et dont ils admettent la valeur. Mais la question est précisément s'il faut la recevoir, si elle a une valeur intrinsèque et objective, et, à supposer qu'on réponde oui, si elle se suffit, ou quelle part il convient de lui faire. Nous ne pouvous nous désintéresser de ces graves discussions, et ceux qui sont au courant verront qu'il en est

tenu compte dans notre rapide esquisse. Nous n'y entrerons pas cependant à fond ; car notre sujet ne le comporte pas. C'est assez si nous arrivons à donner ici une idée assez nette de la façon dont nous connaissons le surnaturel, et de la voie à suivre pour en constater l'existence.

## I

Nous sommes, par rapport au surnaturel, dans la même condition que les prisonniers dans la caverne de Platon : nous ne le voyons pas directement et en lui-même, mais uniquement dans ses effets spirituels ou sensibles, dans ses manifestations et ses reflets sur notre monde, nous pouvons dire, dans l'ombre qu'il projette ça et là sur les objets proportionnés de nos connaissances. Quoi d'étonnant, puisque nous ne voyons intuitivement aucun objet spirituel, ni Dieu, ni les Anges, ni même notre âme ? Et si le surnaturel n'échappait au regard de notre esprit comme objet spirituel, il y échapperait comme surnaturel, comme hors de proportion avec les facultés naturelles de tout être créé : le démon pourrait voir notre âme sans y voir la lumière divine de la grâce, qui lui donne une beauté incomparable. Nous ne pouvons donc

voir le surnaturel directement et en lui-même. Pour nous expliquer comment nous pouvons le connaître dans ses effets et ses manifestations de façon à être sûrs qu'il existe, passons en revue les diverses espèces de surnaturel.

Il y a d'abord les substances surnaturelles, soit strictement surnaturelles, comme Dieu, soit surnaturelles par rapport à nous, comme les Anges. Ces substances nous sont inaccessibles en elles-mêmes ; nous pouvons seulement deviner leur présence ou leur action dans les effets qu'elles produisent soit en nous, soit hors de nous : en nous, par leur action sur notre corps ou sur nos facultés sensibles ou spirituelles ; hors de nous, par des effets sensibles, qui frappent la vue ou l'ouïe, ou quelque autre de nos sens.

Il y a ensuite les accidents surnaturels, comme la grâce sanctifiante, les vertus et autres dons, comme les actes surnaturels que nous faisons avec la grâce et le concours spécial de Dieu, comme certains effets surnaturels produits en nous ou hors de nous par Dieu ou par ses Anges. Le problème revient à ceci : Comment connaissons-nous les accidents ou effets surnaturels soit en nous, soit hors de nous ?

Voyons d'abord les faits, et posons les principes ; nous ferons ensuite l'application à la religion et aux méthodes apologétiques.

Le surnaturel hors de nous ne nous devient objet de connaissance que sous forme d'effet surnaturel sensible. Tout pourrait se ramener au *miracle* ; mais il est utile de distinguer *miracle* et *révélation*.

Le miracle est un fait sensible au-dessus des forces naturelles, exigeant par conséquent l'intervention d'une cause surnaturelle (1). Le fait peut être connu, comme tout autre fait sensible, soit directement, si l'on y assiste, soit indirectement, par des témoins dignes de foi. Les Juifs ont vu Lazare mort ; ils ont entendu Jésus crier : *Lazare, sors du tombeau* ; ils ont vu Lazare sortir du tombeau, marcher, manger comme les autres vivants. Nous, nous savons cela par des témoins dignes de foi. Saul ébloui, terrassé sur le chemin de Damas a vu Jésus ressuscité ; il a entendu sa voix ; il donne sa propre conversion comme preuve de ce qu'il avance ; nous, nous savons, à n'en pouvoir douter, que saint Paul s'est converti. D'autre part, on a vu Saul terrassé, aveugle, devenu chrétien ; il a raconté le fait comme il s'est passé pour lui, et nous savons qu'il est un témoin digne de foi. Des malades guéris, des morts ressuscités, des

(1) Il y a des miracles qui ne sont pas sensibles, par exemple, la transsubstantiation ; mais comme ils ne nous sont pas connus en eux-mêmes, nous n'avons pas à nous occuper ici.

foules nourries avec quelques pains et quelques poissons, Jésus mort et Jésus qui se montre vivant : ce sont là des faits qui se constatent comme les autres faits. Qu'ils soient extraordinaires ou non, ce sont des faits constatables.

Mais comment savoir s'il y a là quelque chose au-dessus des forces de la nature, comment s'assurer si le fait est vraiment transcendant? Il est possible qu'on ne le puisse pas toujours ; mais ne le peut-on pas quelquefois ? Il est vrai, bien des faits ont été regardés autrefois comme miraculeux, qui sont tout naturels ; bien des choses eussent été autrefois traitées de divines ou de diaboliques, qui ne nous étonnent même plus. Il est donc très difficile, sinon impossible, de tracer *a priori* les limites du naturel et du surnaturel.

Cependant, il est des choses que nul homme de bon sens ne regardera jamais comme possibles aux seules forces de la nature : ainsi une vraie résurrection. Pour d'autres, l'on ne saurait se prononcer aussi absolument, en principe ; mais, sur le fait particulier, on ne saurait raisonnablement douter. Je ne sais pas bien ce que peuvent les forces naturelles, ni si, dans quelque circonstance que j'ignore, elles ne pourraient pas produire tel effet. Mais je puis savoir, à n'en pas douter, que dans telle circonstance donnée, aucune cause naturelle n'est intervenue pour produire tel effet dé-

terminé. En ouvrant la bouche d'un poisson pris dans le lac, il est possible que j'y trouve une didrachme ; mais que Jésus, quand on demande à Pierre si son maître ne payera pas, lui aussi, l'impôt pour le temple, dise à Pierre : « Je pourrais ne pas payer ; mais pour ne pas les scandaliser, va à la mer, jette l'hameçon, prends le premier poisson qui montera, ouvre-lui la bouche et tu y trouveras un statère : prends-le, et paye pour moi et pour toi », et que tout se passe comme il le dit, comment se refuser à voir là un miracle? On peut nier le fait, mais nul ne niera, dans des circonstances ainsi données, le caractère transcendant du fait.

Aussi bien faut-il, en toutes ces questions, sortir le plus possible de l'abstrait pour se mettre dans le réel, dans le concret. Voilà un homme qui se donne comme l'envoyé de Dieu et qui fait des miracles pour accréditer sa mission ; il s'agit pour l'humanité d'une question capitale, et l'erreur serait un mal irrémédiable à jamais. Dieu se doit, à défaut d'autres moyens, de ne pas même colorer l'erreur. Cet homme est entouré d'ennemis qui l'épient en toutes ses démarches, ils ont tout intérêt à le montrer comme un imposteur, à démasquer ses faux miracles, et nous les voyons qui s'y essayent de leur mieux. Or, jamais ils ne l'ont surpris à feindre, et eux-mêmes sont les pre-

miers à reconnaître qu'il a guéri, qu'il a ressuscité, qu'il a fait toute sorte de miracles. N'est-ce pas une garantie nouvelle contre l'erreur ? Et cet homme ne fait pas seulement quelque prodige, de telle espèce déterminée, dans telle et telle circonstance ; mais il en fait des centaines en tout genre, de toutes les façons : il dit à la mer de se calmer, et elle se calme, à des morts de se lever, et ils se lèvent ; il multiplie les pains, il change de l'eau en vin ; il maudit un arbre, et l'arbre se dessèche ; il dit un mot et les soldats qui viennent le prendre tombent à la renverse ; il dit : *Jetez vos filets de ce côté*, et les filets sont tout à coup remplis, après mille essais infructueux durant toute une nuit ; il guérit toutes les maladies d'un mot, ou par simple attouchement, de près, de loin, tantôt exigeant la foi, tantôt opérant sans que le malade se doute de rien, etc., etc. Enfin, le thaumaturge est un héros, un sage, un saint. C'est encore autant d'éliminé parmi les causes, qui, dans certains cas, pourraient engendrer l'erreur.

Je ne sais pas tout ce qu'on peut attendre de la nature ; mais je sais bien qu'elle n'est pas ainsi à la disposition des hommes ; devant cette multitude de faits, cette variété de circonstances, toutes les causes d'erreur sont éliminées, la transcendance du fait devient manifeste. Dès lors, au lieu de tout rejeter en bloc, contre l'évidence et la

raison, il n'est que sage et prudent de regarder comme miraculeux des faits particuliers, qui me sont donnés comme tels, alors même que, pris isolément et en dehors du groupe dont ils font partie, ils pourraient peut-être s'expliquer par des causes naturelles.

Il faut donc admettre, si l'on ne veut pas déraisonner, que dans certains cas on peut constater un fait miraculeux et constater la transcendance du fait.

A côté du miracle, la révélation. Il est des cas où la révélation est elle-même un miracle : telle la promulgation de la Loi, au Sinaï. La révélation peut quelquefois, pour celui qui la reçoit, porter avec elle sa certitude : Dieu en disant quelque chose, montre clairement qu'il le dit : il a pour cela des moyens à lui. On peut dès lors concevoir certains cas où, pour un autre, le seul témoignage du prophète, c'est-à-dire de celui qui a reçu la révélation, serait une garantie suffisante de l'intervention divine. D'ordinaire, cependant, et surtout s'il s'agit de choses capitales, on peut exiger davantage : il faudra même, pratiquement parlant, que Dieu autorise lui-même sa révélation. Il peut le faire soit en y mettant des prophéties, dont la réalisation montrera que c'est bien lui qui parlait, soit en faisant des miracles pour accréditer son prophète. Une prophétie réalisée, un vrai miracle

en faveur d'une doctrine ou d'un homme montrent évidemment que cet homme agit et parle au nom de Dieu. Dans ce cas, le doute n'est plus permis, il n'est plus raisonnable.

Une religion garantie par le miracle ou par la prophétie est une religion divine : elle est donc vraie ; il est antiscientifique de la rejeter.

Mais le miracle et la prophétie sont-ils possibles ? On peut dire que, s'il y en a, ils sont possibles. C'est une question de fait. Comme cependant on peut refuser de voir et d'examiner les faits, sous prétexte qu'il n'y a pas matière à examen contre une vérité acquise, il est facile de montrer qu'on n'a pas de raison valable pour nier la possibilité du miracle ou de la prophétie ; il est même facile de montrer que, si Dieu existe, Dieu peut faire des miracles et des prophéties.

Concluons que, admis le surnaturel hors de nous, c'est-à-dire admise l'existence de Dieu, il faut admettre comme possible son intervention dans l'histoire ; et que, posée cette intervention, Dieu a des moyens de nous la manifester ; nous pouvons la constater notamment, si elle est garantie par la prophétie et par le miracle.

Nous ne cherchons pas pour le moment si ces témoignages sont de nature à convaincre, si ces appels ont chance d'être entendus, si même ceux auxquels ils s'adressent y daigneront prêter

l'oreille. Mais une religion qui a pour elle des prophéties et des miracles est une religion vraie ; miracles et prophéties sont des signes certains de sa vérité ; et ce sont là des faits que l'on peut constater soit directement par soi-même, soit par un examen sérieux et critique des témoignages.

## II

Le procédé cependant serait peut-être plus rapide et plus efficace, si nous pouvions constater le surnaturel en nous. Le pouvons-nous ? Directement et intuitivement, non — à moins d'une action spéciale de Dieu. La grâce ni les vertus ne sont objet de conscience, non plus que cette présence spéciale des personnes divines dans les âmes en état de grâce. Nous pouvons, il est vrai, avoir conscience d'un acte de foi, et même d'un acte d'amour de Dieu ou de contrition (1). Mais rien ne nous dit si ces actes sont surnaturels ou non ; rien ne nous dit, au moins, que tel acte d'amour

(1) Saint Thomas, 1, 2, q. 112, a. 5, ad. 2, établit une différence entre la foi et la charité. Il dit que nous pouvons avoir conscience d'un acte de foi, non d'un acte de charité. Mais la distinction de saint Thomas ne porte pas, semble-t-il, sur la perception de l'acte surnaturel en tant que surnaturel.

ou de contrition, que nous avons peut-être conscience d'avoir fait, nous l'ayons fait dans des conditions telles qu'il aille nécessairement de pair avec la grâce sanctifiante. Dans les états mystiques, il y a une véritable expérience du surnaturel, il y a des touches de Dieu emportant avec elles la preuve qu'elles sont de Dieu. Mais ce *sens du surnaturel*, ce goût de la vertu, cette sorte de contact immédiat avec Dieu présent, cette expérience de l'action divine en nous ou avec nous, tout cela n'est pas l'ordinaire dans la vie chrétienne. Ce qui est plus fréquent, ce sont des touches intérieures, des consolations, attraits célestes, augmentations sensibles de foi, d'espérance, d'amour (touches et consolations que l'on attribue d'ordinaire aux bons Anges ou à une grâce actuelle plus suave ou plus forte) ; mais tout cela n'est pas atteint comme surnaturel. Tout au plus peut-on le conjecturer, le conclure.

Il y a encore ce changement de l'âme qui a lieu quelquefois chez les néophytes et les convertis : ils étaient faibles contre la tentation, et ils sont forts ; ils avaient horreur du sacrifice, et ils aiment le sacrifice ; ils étaient voluptueux et colères, et ils se trouvent chastes et doux, etc. Il y a de ces transformations intimes dans le monde des âmes, et saint Cyprien, dans l'opuscule qu'on est convenu d'appeler l'*Epître à Donat*, décrit fort bien

cette transformation telle qu'elle s'est faite en lui-même. Mais ce n'est pas encore là la constatation directe et expérimentale du surnaturel. Tout au plus peut-on, en certains cas, reconnaître là un miracle moral, c'est-à-dire un effet sans proportion avec les causes naturelles. D'où la conclusion que cet effet doit être surnaturel, c'est-à-dire, doit avoir Dieu pour cause. Mais ce miracle moral lui-même, c'est, par exception, qu'on peut le reconnaître en soi-même, et il est des âmes bonnes et saintes qui n'ont jamais conscience de cette merveilleuse transformation.

Il y a pour le commun des chrétiens, j'entends pour ceux qui vivent de la vie chrétienne et qui sont en état de grâce, quelque chose de plus profond et de plus intime, comme une première perception confuse et rudimentaire de ce que les mystiques éprouvent en eux-mêmes. Le fait a lieu dans l'ordre naturel, Aristote l'avait déjà remarqué, et saint Thomas nous l'indique dans l'ordre surnaturel. La pensée, l'étude, la connaissance d'une personne aimée n'est pas la même que celle d'une personne indifférente ; un enfant qui aime sa mère a de l'amour filial une autre connaissance que l'orphelin qui n'en aurait qu'une connaissance spéculative, à peu près comme la même connaissance théorique des couleurs a quelque chose de bien différent dans le voyant et dans l'aveugle ;

autre est le sens moral de la chasteté, tel qu'il est chez la vierge chrétienne, autre la notion purement spéculative de la chasteté. Ainsi partout. Quand nous avons *vécu quelque chose* (c'est la seule formule qui traduise bien ma pensée) notre connaissance de cette chose prend un caractère à part : toute l'âme en est, et il y a je ne sais quel sens intime d'une vérité nôtre, familière, faisant partie de nous-mêmes et de notre vie, que l'on n'a pas dans la connaissance purement spéculative. Saint Thomas appelle cela le sens d'une certaine identité de nature, d'une certaine parenté (*connaturalitas quædam*) entre nous et l'objet connu : l'homme de bien en étudiant le bien y retrouve, y reconnaît quelque chose de soi et du sien. Cette sympathie, cette affinité entre ce que nous sommes et ce que nous connaissons est quelque chose d'expérimental. Ne faut-il pas en conclure que nous avons tous une certaine expérience du surnaturel en nous? Saint Thomas semble le laisser entendre : « Il y a deux façons de bien juger d'une chose : en y appliquant parfaitement sa raison, ou par une certaine identité de nature avec l'objet dont on juge : ainsi celui qui sait la morale juge bien des choses de la chasteté par raison spéculative ; celui qui possède la vertu de chasteté en juge par une certaine affinité avec elle (1). Ainsi pour

(1) Cela se voit très bien dans les applications : un mo-

les choses divines, la sagesse intellectuelle nous en fait juger sainement en spéculation ; mais en juger sainement selon cette parenté avec elles, c'est l'effet du don de Sagesse. Mais cette sympathie (*compassio*) ou cette affinité avec les choses divines, nous l'avons par la charité (1) ».

Ne semblerait-il pas d'après cela que nous devions *sentir* en nous le don de sagesse et la charité ! Que nous devions au moins en induire la présence de cette sympathie pour les choses divines, de cette sorte de parenté avec elles que nous pouvons constater en nous ? Il faudrait le dire si la conscience atteignait toute la réalité de son contenu, si *le pensé* était tout *le réel*, si nous pouvions saisir nettement par la réflexion et l'analyse tout ce que nous éprouvons et sentons. Mais cela n'est pas. Et saint Thomas est le premier à dire que nous ne pouvons, sauf révélation spéciale, que *conjecturer* notre état de grâce et la présence du surnaturel en nous (2).

Cette conjecture peut aller jusqu'à une certitude

raliste sait que la chasteté ne peut faire ni souffrir ceci ou cela, une vierge chrétienne le *sent :* elle n'a qu'à se consulter pour bien juger. De même un fils aimant *sent* ce qu'est l'amour filial, ce qu'il doit faire, comment il doit s'exprimer : tout cela il le trouve en soi même.

(1) 2, 2, q. 45, a. 2.

(2) 1, 2, q. 112, a. 5.

morale. Et, il est sûr, comme l'explique Ozanam dans une lettre bien connue, que le catholique qui vit sa religion a de sa réalité je ne sais quel sens intime et profond, quelque chose de ce que donne le contact continuel et familier avec les objets qui nous entourent (1).

Mais enfin ce sens de notre vie, si précieux qu'il soit, n'est pas une constatation nette et distincte du surnaturel présent en nous. Et d'ailleurs ce sens n'est que pour ceux qui ont déjà vécu la vie chrétienne.

## III

Pour ceux qui n'en vivent pas, il y a comme la contre-partie dans l'impossibilité pratique où ils se sentent de réaliser tout leur être, de vivre tout ce qu'ils sont. Plus précisément, ceux qui délibérément et de parti pris veulent se suffire à eux-mêmes et rejettent tout secours religieux (lequel secours est, en fait, le surnaturel ou en rapport étroit avec le surnaturel), ceux-là n'arrivent pas à vivre une vraie vie d'homme. Souvent ils ne voient pas tout leur devoir ; quand ils voient ce qu'il faut faire, ils ne peuvent, pratiquement, faire ce qu'ils

(1) *Lettre* 76, t. 2, p. 412.

ont vu. C'est ce qu'Ovide constatait dans les hémistiches si souvent cités ; c'est ce que saint Paul disait de lui-même, en se voyant sans la grâce ; c'est ce que les théologiens ont mis en thèse quand ils soutiennent l'impossibilité pratique où nous sommes, avec nos seules forces, d'observer toute la loi naturelle. De ce fait il faut conclure que Dieu n'a pas dû nous laisser à nos seules forces. Comme, d'autre part, le secours divin ne nous est offert, en fait, que par la religion du surnaturel, cette constatation de notre insuffisance naturelle devient un témoignage intime en faveur du surnaturel. Comme, enfin, la grâce est toujours offerte à qui ne la repousse pas, et que cette grâce, en nous faisant mieux sentir encore notre misère et notre insuffisance, nous aide en même temps à élever les yeux et le cœur vers les montagnes d'où peut venir le secours, nous fait crier misère et appeler le médecin céleste, on peut dire que nous sentons en nous un vide que le surnaturel seul peut combler, et que notre nature, avec, il est vrai, l'intervention de la grâce, appelle elle-même le surnaturel.

On peut tirer des conclusions analogues de ce grand fait général constaté par l'histoire, et formulé par le Concile de Vatican, que l'humanité, laissée à elle-même, ne peut arriver, pratiquement, sans un secours supérieur, à la somme de vérité religieuse et morale nécessaire à la vie, qu'elle ne

peut, par conséquent, se suffire à elle-même. Il faut donc que Dieu lui ait préparé quelque réservoir où elle puisse étancher sa soif inassouvie. Il n'y en a pas d'autre, en fait, que la révélation surnaturelle. Ici encore le surnaturel vient combler un vide, suppléer à une insuffisance.

Il n'en faut pas conclure que le surnaturel soit strictement exigé par notre nature. Car Dieu avait des moyens naturels en réserve qui eussent été suffisants. Mais on en peut conclure que l'homme réel, tel que nous le voyons, meurt d'anémie sans le surnaturel. Qui ne veut pas du surcroît qu'on lui offre, n'aura pas le nécessaire.

Enfin ne pouvons-nous pas constater en nous certaines aspirations au surnaturel ? « Malgré moi l'infini me tourmente », chantait le poète. « Notre cœur est inquiet, disait saint Augustin, jusqu'à ce qu'il se repose en Dieu. » Est-ce proprement le besoin du surnaturel ? C'est le besoin de Dieu, c'est le cri du sentiment religieux, inné en l'homme, et qu'il est aussi difficile d'étouffer qu'il est difficile d'étouffer le désir de savoir ou le besoin d'aimer. Et ici encore, le surnaturel seul répond, *en fait*, à ces aspirations de la nature.

Il y a plus, il est possible, en vertu des grâces reçues, que nous ayons de vraies aspirations au surnaturel proprement dit. Quel chrétien ne désire, au moins de temps en temps, voir Dieu face à

face, l'aimer de tout son cœur, et vivre avec lui dans la douce familiarité de l'ami avec son ami? Ce sont là des aspirations au surnaturel, surnaturelles elles-mêmes. Je ne pense pas cependant que nous puissions même là constater le surnaturel d'une façon certaine. Et d'abord rien ne nous dit si ces aspirations, en elles-mêmes, sont de Dieu plus que de nous, si elles sont le gémissement indicible du Saint-Esprit dans notre âme, ou le cri spontané de notre nature vers le Dieu qui est sa fin suprême, le repos de son esprit et de son cœur. Nous ne pouvons non plus rien conclure avec certitude de l'objet de ces aspirations. Car, d'une part, je ne puis guère distinguer si c'est bien à la vision de Dieu que j'aspire, ou si c'est simplement à une connaissance parfaite de Dieu qui satisfasse ma nature, et que j'appelle *vision* par analogie avec la connaissance parfaite d'ici-bas ; si c'est proprement à des relations d'ami et de fils avec Dieu, ou si ce n'est pas seulement à des communications intimes entre Dieu et moi, mais qui ne seraient comparables que de loin avec celles de père à fils. D'autre part, je ne saurais dire, semble-t-il, avec certitude que ces aspirations sont des cris de mon âme, de vrais désirs efficaces, qui, s'ils n'étaient pas exaucés par la communication du surnaturel, me laisseraient malheureux et inassouvi, ou si ce ne sont pas des rêves d'un jour, des caprices peu rai-

sonnables, auxquels, rendu à mon bon sens, je renoncerais sans peine, tout comme, en me réveillant, je ne suis pas malheureux de n'avoir plus les ailes que j'avais cru avoir pendant mon sommeil.

Quelques-unes de ces distinctions sont subtiles ; mais elles sont nécessaires, si nous voulons nous faire une idée exacte des questions délicates et difficiles que soulèvent certaines pages célèbres de saint Thomas sur l'appétit naturel de la vision divine, que soulèvent également les controverses contemporaines sur la méthode d'immanence en apologétique. Par là nous pouvons dire avec exactitude et précision en quel sens la nature postule le surnaturel et en quel sens elle ne saurait l'exiger ; jusqu'où peut nous mener la méthode d'immanence (1), où il faut qu'elle s'arrête.

Une remarque encore, avant de passer aux applications. Beaucoup de ceux qui parlent de surnaturel, d'aspiration au surnaturel, d'exigence du surnaturel, ne l'entendent pas au sens précis où

(1) J'entends par là celle qui part du moi pour aller au surnaturel et qui ne veut pas sortir du moi pour le chercher au dehors ; qui ne veut pas le recevoir du dehors comme par contrainte, mais qui ne saurait le refuser si ma nature même me fait une loi de l'accepter comme le complément nécessaire de mon insuffisance, comme la condition *sine qua non* de ma vie normale.

les théologiens prennent ce mot : c'est pour eux une manière vague et indéterminée de désigner tout ce qui est en rapport avec Dieu, avec l'infini, avec la cause première et transcendante. En ce sens, il est évident qu'il y aurait en nous exigence du surnaturel, aspiration au surnaturel, désir efficace du surnaturel, etc. Mais ce n'est pas en ce sens que les théologiens repoussent ces formules ou ne peuvent les accepter qu'avec les distinctions et explications que nous avons indiquées. Peut-être cette remarque eût-elle suffi pour calmer parfois des discussions bruyantes, qui tenaient pour une bonne part à un malentendu sur ce point.

## IV

Il reste à indiquer en quelques mots les principales applications ou conséquences de ces principes par rapport à nos raisons de croire et aux méthodes apologétiques.

Et d'abord les chrétiens ne croient pas sans raison, comme on le leur reproche sans cesse ; et leurs raisons de croire sont des raisons que ne saurait récuser ni la science ni la critique. En effet, nous *savons* que Dieu est intervenu d'une façon spéciale dans l'histoire du monde ; il a parlé, il a envoyé son Fils, il a institué une religion po-

sitive et une Eglise. Comment le savons-nous?

Nous avons la certitude historique des miracles et des prophéties. Il n'y a pas de faits mieux prouvés, il n'y en a pas de plus probants. Nous n'en appelons pas seulement pour cela à des livres dont plusieurs offrent plus de garanties que les livres profanes les plus autorisés. Nous avons pour les faits capitaux un témoignage pour ainsi dire palpable qui nous met comme en contact avec eux : car par l'Eglise nous touchons aux apôtres, et par les apôtres à Jésus-Christ vivant, mort et ressuscité.

Nous avons ensuite la vue de ce miracle permanent qui est l'Eglise catholique. L'Eglise en effet n'affirme pas seulement ces faits miraculeux et prophétiques — et certes elle est un témoin digne de foi — ; elle n'est pas seulement, comme nous l'indiquions tout à l'heure, une sorte d'affirmation vivante nous mettant comme par elle-même en présence des faits qui sont une partie d'elle-même ; elle est pour qui sait voir un miracle perpétuel, « un signe élevé parmi les nations pour inviter ceux qui ne croient pas et pour fortifier ceux qui croient par des raisons invincibles (1) ». Ainsi elle affirme avec une autorité incontestable un passé miraculeux et prophétique : elle est elle-même ce

(1) Ce sont les mots mêmes du Concile du Vatican dans la constitution *Dei Filius*, c. 3.

passé miraculeux, comme elle est le présent, nous montrant les miracles d'aujourd'hui avec ceux des premiers siècles ; elle est la vivante réalisation de plusieurs prophéties, et elle est un miracle vivant, ayant au front le signe divin de son unité dans le temps et dans l'espace, de sa durée et de sa fermeté inébranlable en face de toutes les causes de ruine, de sa continuité doctrinale et de son identité avec elle-même dans une vie vingt fois séculaire, toujours jeune et toujours féconde, sans jamais se contredire tout en évoluant, sans jamais cesser d'être elle-même tout en s'adaptant à tous les temps, à tous les peuples, à toutes les circonstances (1).

A ces preuves positives et directes, s'en ajoutent pour nous d'indirectes et de négatives. La religion n'est pas pure affaire de sentiment religieux ; il doit y avoir une religion vraie. Comme, d'autre part, la religion est objet de première nécessité pour tous, elle doit être facile à reconnaître. Dès lors, il faut que le catholicisme soit cette religion vraie. En termes à peu près équivalents : sans religion tout croule ; or, il n'y a qu'une religion qui tienne, le catholicisme. Il y a mille manières de présenter et de prouver ces mêmes idées, qui reviennent toujours à ceci : Il faut qu'il y ait une vraie religion, et il ne saurait y en avoir qu'une.

(1) Ces preuves, on le sait, sont indiquées par le Concile du Vatican, *l. c.*

Donc le catholicisme est vrai. C'est à peu près l'argumentation d'Ozanam dans cette belle lettre à laquelle j'ai déjà fait allusion.

Enfin il y a les arguments internes, comme on les appelle, tirés des splendeurs du catholicisme (dogme et morale), de ses harmonies merveilleuses avec la nature humaine, de la façon dont il explique tout, répond à toutes nos aspirations, supplée à toutes nos insuffisances, etc. Tout cela est fait, sinon pour convaincre absolument et pour prouver de façon péremptoire la vérité du catholicisme, au moins pour montrer combien notre religion est belle, et, comme disait Pascal, pour « faire désirer qu'elle soit vraie ».

Ces splendeurs, cependant, ne brillent de tout leur éclat que pour ceux qui les voient du dedans. Et de même l'admirable efficacité du catholicisme, sa correspondance parfaite à toutes les lois de la vie, le plein épanouissement de toutes nos énergies, la satisfaction de tous nos désirs et de toutes nos tendances légitimes, tout cela se prouve moins que cela ne se sent et se touche : on n'en comprend bien la vérité profonde et la réalité qu'en vivant cette vie.

Remarques du même genre à propos des constatations douloureuses de notre insuffisance, et de l'impossibilité pratique où nous nous voyons de vivre tout notre être, de réaliser toutes nos puis-

sances. Certes, il y a là de quoi nous réveiller d'un fatal engourdissement, secouer nos illusions de paix et de contentement, nous pousser à la recherche, nous orienter vers la vérité. Mais on ne peut agir par là que sur ceux qui sentent eux-mêmes leur insuffisance, qui constatent en eux quelque chose d'anormal, qui touchent le vide des vaines satisfactions et l'instabilité d'une paix trompeuse. Mais il en est qui ne sentent ou ne paraissent sentir rien de semblable ; de même que plus d'un ne voit ni les beautés du catholicisme, ni le doigt de Dieu au front de l'Eglise ; de même que d'autres semblent avoir une répugnance aussi invincible à reconnaître un miracle, ou même à l'étudier, que nous en aurions nous-mêmes pour ceux du Bouddha ou de Mahomet.

## V

Et ceci nous met en face d'un fait formidable, dont il faut ici dire un mot, quitte à en parler ailleurs plus au long. Comment, avec de telles raisons de croire, y a-t-il, en face de l'Eglise et du christianisme, tant d'incrédules, les uns n'arrivant pas à la foi, les autres la perdant ?

Le problème n'est pas d'aujourd'hui, car il y a toujours eu beaucoup de païens et d'idolâtres, en

face des chrétiens et des adorateurs du vrai Dieu ; il y a toujours eu beaucoup d'hérétiques, en face des orthodoxes. Cependant il semble avoir pris un caractère plus aigu dans notre siècle.

Qui n'a, jusque parmi ses amis ou ses parents, des jeunes gens, des hommes, des femmes quelquefois ou des jeunes filles, qui n'ont pas ou qui n'ont plus la foi ?

Autrefois, on ramenait le problème à une question de morale : « Vous ne croyez plus ? Votre cœur est perverti. Vivez bien et vous croirez. » Mais cette solution simpliste ne suffit plus. L'axiome n'est plus vrai s'il l'a jamais été : Foi perdue, cœur dépravé ; cœur pur, foi intacte. Sans doute, la question de la foi reste, en bonne partie, une question morale ; mais tout autrement complexe que ce que l'on appelle la question des mœurs. Pour quelques-uns, elle semble se ramener tout entière à une question intellectuelle. C'est ce côté intellectuel du problème que je veux regarder uniquement.

Il faut tenir compte d'abord de l'atmosphère intellectuelle, des idées courantes et des préoccupations ordinaires, du milieu où l'on vit. Quoi d'étonnant qu'un enfant grandisse, vive et meure sans la foi, qui n'a jamais entendu parler de Dieu, de la religion, de l'Eglise, que pour blasphémer, pour en rire, pour en dire du mal ?

D'autres ont eu la foi dans leur enfance. Mais le premier usage qu'ils font de leur raison et de leur liberté, c'est de tout rejeter avec une légèreté et une présomption inexcusables, sans étude sérieuse, pour des objections futiles, pour ne s'en rapporter qu'à soi, pour faire comme tel ou tel, pour secouer le joug. Ainsi fit Taine à 15 ans. « L'orgueil et l'amour de la liberté m'ont affranchi », écrivait-il lui-même quelques années plus tard. Emancipation folle et prématurée, dont beaucoup porteront la peine toute leur vie. Du plus au moins, il y a de cela chez la plupart des jeunes gens qui perdent la foi, depuis Taine jusqu'à Jouffroy ou à Renan.

Cette présomption se complique, chez un grand nombre, d'études sérieuses et d'effort intellectuel puissant. On veut juger de tout, sans avoir acquis encore les matériaux suffisants ; on se met en face des objections les plus subtiles, sans avoir l'esprit assez préparé pour voir la valeur de la réponse ; on veut entrer en lutte, et tout seul, sans être encore armé ou exercé. Qui aime le péril, risque fort d'être victime. Bien des femmes sont ainsi faites. Elles saisissent très bien la difficulté ; elles sont incapables de voir la solution : ce qui est spécieux a plus d'action sur elles que ce qui est solide. Plût à Dieu que les femmes fussent seules dans ce cas. Beaucoup d'hommes, grâce en partie aux défauts de la première formation,

sont frappés de cette incurable faiblesse en face de l'objection. Ils devraient le savoir et ne pas s'exposer à une lutte inégale. Ils n'en tiennent pas compte : ils s'exposent et ils tombent. L'imprudence et la présomption ne sont pas moins funestes à la foi qu'aux mœurs.

Il peut arriver que l'esprit même soit faussé, déformé, par une culture trop étroite, trop exclusive. Un tel en viendra à ne plus admettre que la démonstration mathématique — et il est clair qu'il ne l'aura pas en matière religieuse et morale.

Un autre est d'un scepticisme incurable en fait de métaphysique : il ne pourra être *logiquement* que sceptique sur Dieu ou sur l'âme.

Quelquefois on se fait une mauvaise méthode ou une fausse idée de la vraie méthode. Ne vouloir rien admettre dont on n'ait l'idée claire et distincte, c'est s'exposer à rejeter bien des vérités précieuses ; car ni l'idée n'atteint tout le réel, ni l'idée claire n'est le seul mode de posséder la vérité. S'arrêter à ne regarder que les difficultés empêche de voir la réalité substantielle et solide. Une difficulté insoluble ne peut rien contre une vérité acquise ; mais en s'attardant autour de la difficulté, on peut perdre le sens de la vérité possédée et la sécurité de la possession. Ainsi *trop* de critique peut éloigner du vrai.

Il en est qui veulent refaire à eux seuls tout le

travail de l'humanité. Ils n'admettent rien sur la parole d'un autre ; ils veulent tout voir par eux-mêmes. C'est s'exposer à rester pauvre : nous ne pouvons guère être riches que de l'acquis des autres. En voulant se suffire et ne rien devoir qu'à soi on mourra de faim.

Il en est qui font de tout pure matière d'observation et de critique : dilettantisme intellectuel qui se complaît à voir, à étudier, à comprendre ; qui ne cherche pas le vrai, mais le plaisir de la recherche et de l'étude. A ceux-là le vrai se dérobe, du moins le vrai qu'il importe d'avoir. La religion est affaire *sérieuse*.

D'autres ont fait leur siège à l'avance. Il est entendu qu'il n'y a pas de miracles. Pourquoi se gêner à découvrir une imposture dont on est sûr avant examen ? Il est entendu que la foi ne saurait aller avec la critique et avec la science : à quoi bon examiner les raisons des croyants ?

Jusqu'où va, en tout cela, la responsabilité morale de chacun, je ne veux pas le rechercher ici. J'ai voulu seulement montrer par quelques exemples combien il importe, pour ne pas perdre la vérité, et plus encore pour y arriver, de ne pas se soustraire aux conditions normales de l'activité humaine.

Il faut tenir compte surtout de notre faiblesse d'esprit, de notre multiple insuffisance, et de notre

dépendance nécessaire ; tenir compte aussi du développement normal et progressif de notre vie intellectuelle : en voulant aller seuls, en voulant aller trop vite, en voulant braver les obstacles, en voulant aller par nos voies à nous, nous risquons de nous perdre ou de ne pas arriver.

## VI

Après les explications qui précèdent, quelques mots suffiront à propos des méthodes apologétiques.

Il faut distinguer entre la valeur objective et absolue d'une méthode et sa valeur relative, *ad hominem* : tel argument est excellent en soi, qui n'a pas de prise sur tel esprit ; tel autre est moins bon absolument, qui peut être plus efficace. Il faut distinguer aussi les temps et les phases. Autre chose est la préparation de l'âme à recevoir les preuves ; autre chose la proposition même des preuves. On n'intéresse à la démonstration chrétienne qu'en dégageant les âmes des préoccupations frivoles, en secouant l'indifférence et la torpeur. On n'amène à s'occuper du problème religieux ou du problème chrétien qu'en faisant sentir aux âmes que ce problème les touche de près, qu'elles n'y sauraient échapper, que la solution s'impose et qu'il est

d'intérêt capital de le bien résoudre. On a beau donner d'excellentes raisons : elles seront sans prise sur des cœurs mal disposés, décidés d'avance à la résistance : la vérité, d'ordinaire, ne se donne qu'à ceux qui la cherchent et qui l'accueillent en amie.

Il faut préparer les âmes à recevoir la démonstration qui paraît devoir être efficace pour elles, tout comme il faut adapter la démonstration aux dispositions de celles sur lesquelles on veut agir.

Il y a donc, dans l'apologétique, quelque chose d'immuable et d'absolu, et quelque chose de changeant et de relatif ; il y a, pour employer le mot de M. Brunetière, des raisons de croire, et des raisons actuelles de croire. Et voilà pourquoi la démonstration chrétienne, si souvent refaite, est toujours à recommencer ; elle se refait autant de fois qu'une âme arrive à la foi, ou prend conscience de la foi qu'elle avait sans l'avoir raisonnée encore.

On a prêté quelquefois aux théologiens la prétention absurde de *forcer à la foi*, comme si les théologiens n'enseignaient pas unanimement que la foi est essentiellement libre ; elle suppose des raisons, mais nulle raison ne fait la foi, ni ne l'impose : il y faut le vouloir de l'homme avec la grâce. Ils savent même, et ils le redisent à satiété, que, pratiquement, au moins en matière religieuse et morale, et sauf exceptions que l'on peut regarder

comme miraculeuses, la conviction de l'esprit qui doit précéder la foi ne s'impose pas non plus : la vérité vivante, pratique, concrète ne force pas brusquement les portes de l'âme. Et voilà pourquoi la bonne volonté, le désir de voir, et l'on peut dire, en un sens, le désir de croire est indispensable. Quand même la théologie ne nous parlerait pas du pieux mouvement vers la foi, *pius credulitatis affectus*, une psychologie tant soit peu éveillée nous conduirait à constater cette nécessité de la bonne volonté pour arriver à la conviction raisonnée et à la foi raisonnable. D'autre part, l'action sur la volonté ne suffit pas : il faut à l'esprit des raisons de croire, objectivement valables, capables de fonder une certitude morale : car la foi est raisonnable, et nul ne peut faire un acte de foi, qui n'ait la certitude morale que ce qu'il croit est une vérité dite par Dieu. La grâce et la bonne volonté nous aident à voir la force des motifs, à nous y rendre, mais elles ne sauraient y suppléer : une foi sans motif suffisant de croire n'est pas une foi raisonnable.

Qu'est-ce donc qu'une bonne méthode apologétique ? C'est celle qui va prendre l'âme où elle est, qui la prépare à recevoir la vérité, en la lui faisant désirer, qui l'aide et la dirige dans sa recherche, qui la met enfin devant une preuve objectivement suffisante et qui en même temps lui convienne

et lui soit adaptée ; qui lui mette cette preuve à portée, qui l'y affectionne dans la mesure où il le faut pour la lui faire étudier, qui enfin l'aide à la comprendre, tant en agissant sur l'âme qu'en travaillant à montrer la vérité sous le jour qu'il faut.

Les théologiens, ayant surtout à faire de la théorie, et ne pouvant procéder qu'en général et dans l'abstrait, doivent s'attacher à mettre en relief la valeur absolue des raisons, et à présenter les arguments qui valent en eux-mêmes : à ceux qui font œuvre de science le souci de ce qui est immuable et universel. Les prédicateurs, les écrivains qui veulent agir immédiatement sur les âmes, ceux pour qui l'apologétique est un *art* plutôt qu'une *science*, s'occuperont surtout de préparer les âmes et de les conduire, de leur choisir les preuves qui vaudront pour elles et de les leur présenter sous la forme où elles seront comprises et accueillies : à eux de prendre dans l'arsenal théologique ce qui vaut *hic et nunc* ; à eux de présenter le vrai aux âmes et les âmes au vrai.

N'oublions pas, d'ailleurs, que l'apologétique ou la démonstration chrétienne n'a pas pour unique objet d'amener à la foi, ni même de créer la conviction préalable sans laquelle il n'y a pas de foi possible. Apprendre aux croyants à raisonner leur foi, leur faire prendre conscience de

la solidité inébranlable des fondements de leur foi, les affermir ainsi dans leur foi, les préparer à rendre raison de leur foi, leur montrer qu'elle n'a rien à craindre de la science et de la critique et que, bien au contraire, la science et la critique ne sauraient que lui rendre hommage, les aider à repousser les attaques et à défendre leurs propres positions, n'est-ce pas une bonne moitié de l'apologétique ?

# EPILOGUE

## MARIE IMMACULÉE

Toutes les questions de la nature et du surnaturel se résument en Marie immaculée. Elle est la parfaite réalisation de l'idéal divin sur l'humanité, du surnaturel dans la nature. Le dogme de l'Immaculée Conception éclaire tout ce que nous avons dit de l'élévation, de la chute, du péché originel, de notre réparation en Jésus-Christ, de notre état présent, des rapports entre la nature et le surnaturel. Il est donc tout indiqué que nous nous arrêtions, en finissant, à contempler cette idéale figure pour emporter de nos études, avec des notions plus précises, une image vivante où ces notions abstraites vivent, s'harmonisent, se parent de beauté, où le vrai se montre comme le beau idéal, où la théologie s'épanouit en esthétique et la spéculation en amour.

C'est, plus d'un se le rappelle encore pour en avoir vu les fêtes enthousiastes dans son enfance ou dans sa jeunesse, le 8 décembre 1854 que fut défini le dogme de l'Immaculée Conception. Avec la définition de l'infaillibilité papale en 1870, ce fut un des grands événements religieux du siècle, un des beaux triomphes de la foi et de l'amour. C'était, avant même la proclamation de 1870, une affirmation implicite, mais solennelle, de l'Infaillibilité papale, reconnue à Rome même par les 200 évêques présents qui, sans prendre part à la définition, demandaient au Pape de confirmer ses frères ; reconnue dans le monde entier par la foi soumise et enthousiaste de l'Eglise à la définition papale : en demandant au Pape de définir, en acclamant avec l'élan que l'on sait, sur la parole du Pape, Marie immaculée, l'Eglise reconnaissait et acclamait implicitement le Pape infaillible. Trois ans plus tard, le 25 mars 1858, la Vierge immaculée venait elle-même faire écho à la voix de Pie IX : à Bernadette agenouillée devant l'apparition miraculeuse, et qui, pour la troisième fois, la priait de lui dire qui elle était et quel était son nom, elle répondait, comme dans une extase de reconnaissance pour Dieu : *Je suis l'Immaculée Conception*. Tout certains que nous pouvons être de l'apparition et de la parole de Marie (les miracles de la grotte et l'impossibilité pour la petite

bergère d'inventer cette phrase étrange dont elle ignorait le sens, dont elle pouvait à peine retenir et répéter les mots seraient déjà des garanties suffisantes), la certitude que nous donne la définition du Pape et la foi de l'Eglise est de tout autre nature, plus ferme et plus haute. Je puis ne pas croire aux faits de Lourdes : c'est déraisonnable, mais ce n'est pas un péché contre la foi ; je ne puis rejeter la définition de l'Eglise sans cesser d'être catholique.

Que définissait Pie IX, en proclamant le dogme de l'Immaculée Conception ? Le voici, dans les termes mêmes de la définition : « La doctrine suivant laquelle la Bienheureuse Vierge Marie a été au premier instant de sa conception, par une grâce et un privilège spécial du Dieu tout-puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ, sauveur du genre humain, préservée de toute tache du péché originel, est une doctrine révélée de Dieu, et par conséquent tous les fidèles sont tenus de la croire fermement et sans hésiter. » Cette définition est promulguée dans la Bulle *Ineffabilis Deus*, qui explique le dogme, en indique les fondements, en esquisse à grands traits l'histoire dans la pensée catholique. Il n'y a guère qu'à y puiser pour en avoir le sens précis et l'explication théologique, pour en suivre le développement dans l'Église.

Il y a encore des gens, ce ne sont pas d'ordinaire des catholiques pratiquants, qui confondent l'Immaculée Conception de Marie avec la Conception virginale de Jésus. Sans aller jusque-là, plus d'un n'en a pas une idée bien exacte. Le sens précis du dogme est ceci : Marie a été préservée du péché originel, en vue des mérites de Jésus dont elle devait être la mère. Cela ne la met pas en dehors de la réparation par Jésus et ne l'arrache pas à l'influence rédemptrice de Jésus ; bien au contraire, cette influence s'exerce sur elle avec une efficacité plus pleine et plus merveilleuse : Jésus ne la guérit pas seulement du péché, il empêche le péché de la souiller ; sa grâce prévient le mal ; Marie est la première des rachetés, et son rachat s'opère avec une magnificence unique. Son âme est créée en grâce comme celle d'Adam, comme celle de Jésus ; elle a, dès le premier instant de son existence, la belle robe surnaturelle que les enfants ne reçoivent qu'au baptême. Et ceci n'est pas seulement une vérité certaine, que nous pourrions peut-être entrevoir par arguments théologiques ; c'est une vérité dite par Dieu à son Eglise, contenue dans le trésor dont l'Eglise est la gardienne et la dispensatrice, c'est une vérité révélée. Voilà le sens du dogme et de la définition. Essayons de nous en faire une idée plus approfondie.

Qu'est-ce que la grâce de l'Immaculée Concep-

tion ? C'est, avant tout, la grâce d'être préservée du péché originel. Le péché originel, nous l'avons vu, n'est pas autre chose, pour le fond, que la privation de la grâce. C'est donc tout un pour Marie d'être exempte du péché originel et d'être créée en grâce.

A quel titre reçut-elle cette première grâce ? Evidemment à titre de mère future du Verbe incarné. Comme fille d'Adam, Marie tombait, elle aussi, sous la malédiction générale. Et de là, en elle, une nécessité morale de naître sans la grâce ; de là vient qu'elle a dû, elle aussi, être rachetée. Jésus est intervenu : la grâce a prévenu la nature, Marie a été préservée du contact même du péché. Les théologiens, toujours curieux, et par cette pente naturelle à pousser les questions jusqu'au bout, se sont demandés si Marie a été *tout près* de contracter le péché (*debitum proximum*), ou si elle n'y a jamais été, pour ainsi dire, exposée que de loin (*debitum remotum*). C'est demander, en autres termes, si elle doit être regardée comme tombant sous la loi avant d'être regardée comme en étant exempte, si la première idée que nous devions nous en faire est celle de fille de l'homme, appartenant à une nature pécheresse et destinée à en contracter la souillure, ou si, avant d'être conçue comme fille de l'homme, il faut déjà voir en elle un titre qui ne permette pas que, même comme

fille de l'homme, elle en puisse être souillée. Les uns tiennent pour la dette prochaine, d'autres pour la dette éloignée ; les uns ont peur qu'en l'éloignant trop du péché on l'arrache d'autant à l'influence rédemptrice de Jésus-Christ ; les autres craindraient que cette proximité même du péché n'ôtât déjà quelque chose à la pureté immaculée de Marie, et ils semblent croire que Jésus n'aurait pas tout fait pour sa mère, s'il ne l'avait, pour ainsi dire, preservée qu'au dernier moment.

La question est libre, et les plus dévots serviteurs de Marie se partagent. Pour ceux qui admettent que l'Incarnation eût eu lieu en toute hypothèse, c'est-à-dire, même si Adam n'avait pas péché, la Mère est à côté du Fils dans l'humanité innocente ; elle est fille de l'homme innocent avant d'être fille de l'homme pécheur. Il est donc tout naturel que la *dette du péché* ne soit que lointaine, comme d'occasion ; Marie échappe, dans l'idée première, à l'ordre du péché. Même pour ceux qui n'admettent l'Incarnation que comme réparation du péché, Marie n'a pas nécessairement contracté la *dette prochaine*. Tout dépend de ceci : Marie est-elle Mère de Dieu avant d'être fille d'Adam ? Si elle est d'abord fille d'Adam, elle a la dette prochaine ; si elle est avant tout Mère de Dieu, elle n'a que la dette lointaine. Or, la question ainsi posée, il me semble que l'affirmative ré-

pond mieux à l'idée divine de Marie. On ne peut distinguer en elle la fille de l'homme et la Mère de Dieu ; elle est, pour ainsi dire, toute Mère de Dieu ; elle n'est fille de l'homme que pour cela : il n'y aurait pas de Marie s'il n'y avait pas eu Jésus. On ne peut donc la concevoir un moment en dehors de son Fils, séparée de son Fils. Dès lors la grâce préservatrice précède la dette. Jésus aura une Mère toute pure : c'est entendu. Mais cette Mère doit naître de la race d'Adam, elle doit appartenir à la nature pécheresse. A Dieu ne plaise que la Mère de Jésus soit soumise à cette loi. Tout entière ordonnée au Rédempteur elle n'a la grâce que par lui, et la grâce qui la préserve est une grâce rédemptrice. Rien n'empêche d'entendre en ce sens la Rédemption plus sublime dont parle la Bulle *Ineffabilis Deus*.

Marie reçut-elle la grâce sans en avoir conscience, comme les enfants au Baptême, ou bien en eut-elle connaissance, comme saint Jean-Baptiste? On n'hésite pas à dire qu'elle en eut connaissance. On est même porté à croire que, comme Adam et les Anges, elle s'y disposa en vertu de la grâce prévenante de Dieu, de façon à la mériter *de congruo* par la correspondance la plus parfaite à la touche divine qui l'éveillait à l'amour en l'éveillant à la vie. Dès lors, Marie fut tout entière orientée

vers Dieu, et cette orientation active ne connut ni détour ni interruption. Quant à la mesure de cette grâce, rien n'en saurait dire l'intensité. La beauté surnaturelle de la Vierge est incomparable dès le premier moment, incomparable la force de son vol vers Dieu. Les saints les plus consommés en sainteté, les Anges les plus près du trône de Dieu restent loin de la Vierge à son aurore. Avec la grâce, avec les vertus surnaturelles, avec les dons du Saint-Esprit, toutes choses inséparables dans l'âme où Dieu vient habiter en personne, Marie reçut le don d'intégrité parfaite qui, dans Adam, accompagnait comme naturellement la grâce sanctifiante : en elle, pas plus qu'en Adam ou en Jésus, pas le moindre mouvement de convoitise, pas même le moindre principe de désordre : la grâce ordonne et domine tout ; les passions attendent, pour remuer, l'ordre ou la permission de la volonté : c'est l'harmonie parfaite perdue depuis le péché d'Adam. C'est une des grandes différences entre la Vierge et les saints les plus privilégiés de l'humanité pécheresse ; Marie communique parfois quelque chose de cette intégrité angélique à tel ou tel de ses enfants privilégiés ; mais le domaine parfait de la volonté sur toutes les passions est, pour la race d'Adam, le privilège de l'autre vie.

Quant aux autres dons préternaturels, qui, dans Adam, complétaient la justice originelle,

l'exemption de la mort et de la souffrance, Marie ne les eut pas ; peut-être n'en voulut-elle pas : la Mère de celui qui voulut nous sauver en souffrant et en mourant devait partager avec lui ces peines du péché ; et elle devait coopérer à notre salut en prenant part au calice du Sauveur.

En vertu même de son intégrité parfaite, Marie ne pouvait commettre ni péché véniel ni imperfection, suivant l'opinion de saint Thomas que nous avons adoptée pour Adam. Par là l'impeccabilité de Marie est, en partie du moins, liée avec l'Immaculée Conception. La question est d'ailleurs commandée par une considération plus haute. Comme Mère de Jésus, Marie ne devait rien avoir de commun avec le péché. De ce point de vue, l'Immaculée Conception et l'impeccabilité sont choses parallèles, double effet de la même cause. L'Immaculée Conception ne saurait être le commencement d'une vie où le péché aurait un jour sa part : les œuvres de Dieu sont harmonieuses, les parties n'en sauraient se contredire. Même chose pour la sainteté suréminente de Marie. Il fallait cela pour la Mère de Dieu. Aussi bien une telle grâce de début ne peut aller qu'avec une suite qui lui convienne et lui réponde.

D'autres dons en Marie sont en rapport moins direct avec ce premier don ; leur titre prochain est différent. La science infuse du plan divin et de

l'économie rédemptrice, que Marie eut en sa vie, convenait à la Mère de Jésus et à la Mère des hommes, à la coopératrice choisie pour l'œuvre divine.

D'ailleurs c'est la maternité divine qui est en Marie le centre de tout, la source de tout. C'est de ce point de vue qu'il faut tout regarder (1). C'est là notamment qu'il faut se mettre pour voir dans leur vrai jour les convenances de l'Immaculée Conception, si souvent et si éloquemment développées par nos orateurs et nos théologiens. Que vous regardiez soit la Mère de Jésus, soit la coopératrice à son œuvre, soit le plan divin de la rédemption, c'est toujours la maternité divine que l'on regarde sous des faces différentes : et, de tout côté, il convenait que Marie fût immaculée.

Mais il faut ajouter que la vue nette de l'Immaculée Conception nous aide beaucoup à nous faire une idée juste de Marie, une idée qui soit d'accord avec l'idée que Dieu en a eue et a réalisée. Marie immaculée, c'est Marie en dehors des conditions de l'humanité déchue, c'est la nouvelle Eve à côté du nouvel Adam, indissolublement unie à Jésus dans l'œuvre de réparation et de revanche ; c'est Marie, type admirable de l'humanité régénérée, en qui la rédemption opère tout

(1) Comme le fait admirablement le P. J.-B. Terrien dans les quatre volumes de son beau livre : *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, Paris, Lethielleux, 1899 et 1902.

son effet, en qui Dieu réalise son idéal ; c'est dès lors Marie modèle de toutes les vertus et nous invitant à la suite de Jésus avec une force et une douceur merveilleuses. Ainsi Marie tout entière est déjà dans l'Immaculée Conception, et ce fait, qui semblerait d'ordre tout intime et tout personnel, jette à lui seul un grand jour sur l'œuvre rédemptrice, sur la nature et le caractère de la revanche divine, sur le rôle de la nouvelle Eve à côté du nouvel Adam dans la restauration surnaturelle.

La lumière projetée de là sur les questions traitées dans ce livre est plus vive encore et, pour ainsi dire, plus directe. Rien ne montre mieux cette distinction capitale de la nature et du surnaturel sur laquelle repose toute notre étude ; nous y voyons également la distinction du surnaturel proprement dit et du préternaturel. De tout cela se dégage une notion plus précise du surnaturel et de la vie de Dieu en nous ; une notion plus précise aussi des divers états de l'homme par rapport au surnaturel, élévation, chute, réparation, état présent ; une notion plus précise du péché originel et de la beauté à la fois physique et morale que donne à notre âme la grâce sanctifiante ; une notion plus précise enfin de l'œuvre du Christ, de sa plénitude et de sa surabondance. Comme le dogme de la maternité divine de Marie résumait, dans les premiers siècles, les luttes et les victoires de la vérité

catholique contre toutes les hérésies qui méconnaissaient ou défiguraient le Christ, on peut dire que le dogme de l'Immaculée Conception résume les luttes et les victoires de l'Eglise contre les grandes erreurs qui, dans les quatre derniers siècles, se sont attaquées au surnaturel, ou pour le nier ou pour en fausser la notion (1).

(1) Il n'appartient pas à notre sujet de faire ici l'histoire de ce dogme, depuis la première révélation implicite (Marie *toute sainte*, Marie *inséparable* de Jésus, Marie *nouvelle Ève*, tout ce qui constitue l'*idée chrétienne* de Marie) jusqu'à la croyance explicite, contestée d'abord, puis généralement reconnue et solennellement définie. Le P. Le Bachelet vient, après Mgr Malon, après M. Sire et M. Dubosc de Pesquidouse, après beaucoup d'autres encore, de la refaire avec une grande précision de détails, avec beaucoup d'érudition et de critique, dans deux volumes de la collection *Science et Religion*, sous le titre : *L'Immaculée Conception, courte histoire d'un dogme*. Paris, Bloud, 1903. Voir notamment, t. II, p. 55, la réponse à la question de Harnack : « Quand et à qui s'est faite cette révélation ? »

On a montré plus d'une fois la merveilleuse opportunité de la définition, les convenances du dogme et ses attaches non seulement avec l'idée catholique de Marie, mais encore avec d'autres points importants de la doctrine chrétienne. Voir, par exemple : Mgr Pie, Homélie du 8 décembre 1854 ; De la Broise, *La Sainte-Vierge dans la pensée et le culte catholique au* XIX^e^ *siècle*, Études, t. LXXXIII, p. 289 et 451. Quelques remarques aussi dans *Un siècle*, chapitre sur *Le mouvement du dogme et de la pensée catholique au* XIX^e^ *siècle ;* Le P. Lehmkuhl a présenté au Congrès marial de Fribourg, août 1902, une étude remarquable à ce sujet.

# APPENDICE I

## *Canevas des leçons.*

Il m'a paru bon de donner ici le canevas imprimé des leçons qui ont fourni la matière du présent livre, même quand la rédaction définitive ne répond plus complètement au canevas (ce qui, du reste, n'a guère lieu en chose tant soit peu importante). On pourra, grâce à ce résumé, se faire une idée rapide des chapitres correspondants. Les indications bibliographiques jointes à la plupart des leçons sont loin de tout embrasser. Il n'y faut chercher qu'une amorce pour qui voudrait étudier plus à fond quelques-unes des questions traitées.

### PREMIÈRE LEÇON

*Lundi 19 novembre 1900.*

### L'ETAT NATUREL DE L'HOMME

UN PROBLÈME DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

1. La question. Quel est l'état *naturel* de l'homme? Celui d'Adam ou le nôtre?

Question à laquelle s'en rattachent d'autres, directement ou indirectement :

L'homme naît-il bon ou mauvais ? A-t-il ou non toute sa liberté naturelle ? Les misères de cette vie (la douleur, la mort, l'ignorance, l'inclination au mal), sont-elles la condition naturelle de l'homme, sont-elles un châtiment du péché ? L'homme peut-il faire quelque bien sans la grâce ? Y a-t-il des vertus naturelles ?

2. **La réponse de l'Eglise.** A toutes ces questions la réponse catholique ne paraît pas, au premier abord, avoir été consistante. Nous voyons l'Église condamner dans Baïus les mêmes formules qu'elle a faites siennes dans saint Augustin ; les Grecs ne semblent pas parler comme les Latins ; il y a une sorte d'opposition entre le langage du catéchisme et celui de l'apologétique chrétienne. Qui pis est, une des réponses semble en contradiction avec la raison, l'autre en contradiction avec la foi et la doctrine traditionnelle. Ainsi double antinomie.

3. **Double aspect de la question.** On peut considérer l'homme en *philosophe*, étudiant ce qu'il est et ce qu'il doit être, à ne regarder que sa nature ; on peut le considérer en *théologien*, à la lumière de la révélation, qui nous parle d'une élévation primitive et d'une déchéance. On comprend que l'état normal ou « naturel » ne sera pas le même pour le théologien, qui parle dans l'*hypothèse historique*, et pour le philosophe, qui parle dans l'*absolu* ; d'où toutes les autres différences de langage. Là est le *principe de solution*.

4. **Double orientation de la pensée catholique.** Un coup d'œil sur l'histoire du dogme nous fait voir comment la pensée catholique a été orientée tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, selon qu'il fallait défendre et affirmer la vérité *philosophique* sur l'homme ou la vérité *théologique*.

5. **Conclusions.** 1° On entrevoit comment le dogme

peut dire *autre chose* que la philosophie sans dire *le contraire* : et comment la pensée catholique a pu *évoluer* sans changer ni se *contredire*. Mais, pour bien s'en rendre compte, une étude sérieuse de la question est nécessaire.

2° Le langage courant (catéchisme, prédication) est celui de l'*hypothèse*. Faute de s'en rendre compte, on prête ou l'on semble prêter à l'Eglise les erreurs de Luther ou de Baïus : le cas de Donoso Cortès. Le langage philosophique ou apologétique est celui de la *thèse*. Faute de s'en rendre compte, on accuse l'Eglise d'être devenue *pélagienne*.

3° Il faut bien distinguer l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Nous ouvrirons la voie en étudiant, dans la prochaine leçon : *l'idée du surnaturel*.

**Bibliographie**. — Principaux documents de l'Eglise : Propositions de Baïus, condamnées par Pie V, 1567, dans Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et definitionum*, nº 881 et suiv. (7e édition. Wurzbourg, 1895) : Propositions du Synode de Pistoie condamnées par Pie VI, 1794, Prop. 16-26, Denzinger, nº 1379-1389. Comparer les décrets du second Concile d'Orange, 529, Denzinger, nº 144 et suiv. Parmi les théologiens, qui traitent la question au *De ente supernaturali* ou au *de Deo elevante*, parfois au *De gratia*, il faut signaler : Kilber, dans la *Theologia Wirceburg.*, édit. de Paris, 1880, t. 7, p. 168-237 (notions historiques) ; Scheeben, *Dogmatique*, trad. de l'allemand, t. 3, p. 406-750, Paris, 1881 ; Palmieri, *De Deo creante et elevante*, p. 272-406, Rome, 1878. Parmi les ouvrages spéciaux sur la question : Ripalda, *De ente supernaturali*, réédité à Paris 1879 ; A. Matignon, *La question du surnaturel*. 2e édition, Paris, 1863 ; Cl. Schrader, *De triplici ordine*, Vienne, 1864 ; Const. von Schætzler, *Natur und Uebernatur*. Mayence, 1865 ; abbé Pauvert, *La nature et la grâce*, Paris, 1869.

## DEUXIÈME LEÇON

*Lundi 26 novembre 1900.*

## L'IDÉE DU SURNATUREL

### ET COMMENT ELLE S'EST FORMÉE

Nous partirons des faits donnés et des notions communes pour nous faire une première idée, un peu vague et abstraite, mais exacte et suffisante pour éliminer les fausses notions ; nous tâcherons ensuite d'approfondir, en étudiant à la lumière de la raison les réalités concrètes connues par la foi.

1. **Une première idée du surnaturel.** 1° *Ce qu'il est.* Une induction rapide, d'accord avec le langage courant, nous fait voir le surnaturel comme *ce qui dépasse la nature*, et, s'il s'agit d'un effet produit, comme ce qui dépasse non seulement les *forces* propres de la nature, mais aussi ses *exigences*. Comment ni la création de l'âme, ni le concours de Dieu aux activités du monde, ne sont surnaturels.

Une difficulté créée par la méthode d'immanence en apologétique ; même difficulté à cause de saint Thomas. Réponse dilatoire.

Distinction du surnaturel *relatif*, souvent nommé *préternaturel*, qui dépasse *telle* nature, mais non *toute* nature créée, d'avec le surnaturel *absolu* ; le surnaturel *angélique* est un surnaturel relatif.

Distinction du surnaturel dans *l'effet produit* d'avec le surnaturel dans le *mode d'action :* voir Dieu face à face est du premier genre ; ressusciter un mort, du second genre.

2° *Ce qu'il n'est pas.* Erreurs et confusions de toute sorte.

L'idée païenne du surnaturel.

Ceux qui en nient soit la réalité, soit même la possibilité : les Pélagiens, les Rationalistes. Comment Baïus, par une voie toute différente arrive au même terme ; et aussi les Catholiques qui le confondent avec l'intégrité morale. Ceux qui le regardent comme inconnaissable : les Positivistes ; ceux qui en font l'*inconnaissable :* les Agnostiques ; ceux qui le tiennent pour *contraire* à la nature ; ceux qui confondent l'effet surnaturel avec l'acte divin : des Catholiques égarés par leur philosophie. Où peut mener une erreur philosophique.

2. **Etude intime du surnaturel.** Il s'agit du surnaturel dans l'âme, on peut dire de la vie surnaturelle et de ses principes, non pas d'une étude distincte et spéciale de chaque élément, mais d'une étude générale des éléments surnaturels, en tant que surnaturels.

Le philosophe ne voit le surnaturel que *du dehors*, en tant qu'il est au-dessus de la nature ; le théologien, guidé par la foi, peut entrer dans le sanctuaire : non pas qu'il *voie* encore (c'est le fait des Bienheureux), ni qu'il ait *connaissance expérimentale* (c'est le propre des états mystiques) ; son rôle propre.

*Données bibliques.* L'eau mystérieuse, le pain de vie ; la régénération qui nous fait enfants de Dieu ; la participation à la nature divine, la vie de Dieu en nous ; l'union avec Jésus-Christ, comme de la branche avec le tronc, comme des membres avec le chef ; la grâce ; la vision de Dieu et la transformation en lui ; etc.

*Elaboration patristique.* Les Pères grecs mettent en relief l'élément divin qui est en nous, et la présence spéciale de Dieu dans l'âme ; les Pères latins

se préoccupent surtout de la perfection morale ; saint Anselme et Baïus.

*Appoint de la théologie mystique.* Saint Bernard, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, etc. Ils ont une certaine *expérience* des mêmes réalités surnaturelles qui sont en nous.

*Ce que disent la philosophie et le bon sens.* Distinction des natures et des sphères d'opération ; ce que Dieu ne peut communiquer de lui-même ; ce qu'il peut communiquer ; où s'arrête la raison.

*Le Concile de Trente.* Comment il fut amené à traiter la question ; ce qu'il fit (Voir session 6, surtout c. 7).

*La synthèse théologique.* Simple indication ; à plus tard les développements. Une grâce créée, qui est en nous comme une seconde nature, avec des principes correspondants d'opération ; quelque chose d'ordre divin quoique distinct de Dieu, nous ordonnant à la gloire et à la vision béatifique. Nous ne pouvons ici-bas nous en faire une idée que par des analogies grossières, et des explications insuffisantes.

**Conclusion.** L'analyse scientifique n'est pas la chose elle-même vivante et concrète ; mais elle la fait connaître. Un article de saint Thomas et des vers de sainte Thérèse : musique notée et musique chantée.

Aux ouvrages cités joindre : J. B. Terrien, *La grâce et la gloire*, Paris, 1897 ; abbé Bellamy, *La vie surnaturelle*, Vannes, 1891 ; Jovene, *De vita deiformi*, cours professé à l'Institut catholique, 1880-1881 (Autogr.).

## TROISIÈME LEÇON

*Lundi 3 décembre 1900.*

## L'ÉLÉVATION PRIMITIVE

### ADAM ET L'IDÉAL DIVIN

1. **La question.** L'homme est-il « un Adam dégénéré ou un singe perfectionné » ? Si et jusqu'où le dogme catholique est intéressé dans la réponse.

Double conception de l'humanité : celle des déchéances (les quatre âges des païens), celle des ascensions progressives (Lucrèce). Ce que dit la science.

Adam et le Paradis terrestre : questions diverses ; nous nous occupons des dons et privilèges de l'état primitif et nous nous demandons s'ils étaient naturels ou non.

2. **Les moyens d'information.** Nos sources ; le texte de la Genèse et comment il faut l'interpréter ; les données bibliques subséquentes, soit directes, soit surtout indirectes (Jésus, nouvel Adam, venu pour nous remettre dans l'état primitif) ; les Pères avaient-ils d'autres moyens d'information, et quelle valeur peut avoir leur témoignage dans la question ? Incertitudes historiques et certitudes théologiques.

3. **L'état d'Adam.** *1. L'ensemble des documents nous donne :*

La grâce sanctifiante et les dons d'ordre divin, avec la fin surnaturelle ; commerce intime avec Dieu. Des dons dits préternaturels, l'immortalité et l'impassibilité, l'absence de convoitise et le domaine sur les animaux, la science.

2. *Systématisation théologique et questions subsidiaires.* La justice originelle ; comment il faut l'entendre, et comment tous les dons se groupent autour de la grâce sanctifiante.

Si Adam reçut la grâce sanctifiante au premier moment, et s'il put la mériter.

Comment expliquer les dons préternaturels ; l'arbre de vie, etc.

Si Adam pouvait commettre un péché véniel.

4. **Ces dons étaient-ils naturels ?** Importance multiple de la question, et notamment pour comprendre notre état actuel (Luther, Baïus). La réponse de Baïus et comment en diffère celle de saint Augustin.

La réponse de l'Eglise : décrets contre Baïus, contre Quesnel, contre le Synode de Pistoie, projet de définition au Concile du Vatican. Fondements de cette réponse dans la tradition ; la philosophie a-t-elle éclairé la foi.

5. **Ce qu'eut été l'humanité si Adam n'eût point péché.** Les « curiosités théologiques », et à quoi elles servent.

Distinction entre les privilèges *personnels* d'Adam et les privilèges communs de la nature humaine : les premiers n'eussent pas été transmis à ses descendants.

Questions diverses : la fidélité des descendants était-elle assurée, qu'eût été l'épreuve, etc.

**Bibliographie.** Aux auteurs cités (feuille 1) joindre saint Thomas, *Summa theol.*, 1, q. 94-102 ; — X.-M. Le Bachelet, *Le péché originel*, 1re partie. Paris, 1900 ; Le même, art. *Adam* dans le *Dict. de théologie* de M. Vacant, fasc. 2, p. 368 et suiv. Paris, 1900.

## QUATRIÈME LEÇON

*Lundi 10 décembre 1900.*

## LE SURNATUREL ET LA NATURE

DISTINCTION ABSOLUE, UNION HARMONIEUSE

Nous abordons l'étude plus intime des rapports entre le surnaturel et la nature. Nous verrons aujourd'hui comment ils se distinguent et jusqu'où ils s'appellent, comment ils s'unissent et se continuent dans la vie surnaturelle.

I. **La Distinction des deux ordres.** *1. Le fait.* Il ressort : 1. De l'idée même de surnaturel (1re leçon).

Le surnaturel strict est d'ordre divin, donc au-dessus des forces et des exigences de la nature ; le préternaturel est d'ordre supérieur à *telle* nature.

2. De la considération du surnaturel, tel que Dieu l'a réalisé en Adam (2e leçon).

L'Eglise nous dit que ni la vision de Dieu, ni la grâce, ni l'immortalité ou les autres dons préternaturels n'étaient dus à la nature du premier homme. La raison parle de même.

2. *Conséquences de cette distinction.* 1. La nature sans la grâce, ne peut ni exiger, ni désirer efficacement, ni mériter en aucune façon, ni demander rien de surnaturel, ni même s'y disposer positivement. Comment les Jansénistes devenaient Pélagiens.

2. Il y a seulement dans la nature l'aptitude au surnaturel, et dans la volonté libre le pouvoir de résister à la grâce, ou, avec la grâce, de consentir

à la grâce. En quel sens on peut parler d'un appétit naturel du surnaturel.

*3. Remarques sur les apologétiques qui concluent de la nature au surnaturel.*

1. Autre chose est la considération de *la nature* et *du surnaturel*, autre chose la considération de l'homme *tel que je le vois* et de l'homme *tel qu'il doit être*.

2. Autre chose est l'exigence *réelle* du surnaturel, autre chose l'exigence *logique*. On peut dire ; *Le surnaturel est un postulat de la raison*, sans dire : *La nature a droit au surnaturel*.

3. Autre chose est l'exigence d'un surcroît, qui, en fait, se trouve être le surnaturel, autre chose le droit au surnaturel même.

4. D'où la *Conclusion :* Une apologétique qui se contente de dire : *L'homme tel que je le vois ne s'explique pas par la seule considération de sa nature. Donc il doit y avoir autre chose*, n'a, de ce chef, rien que d'orthodoxe. Nous verrons plus tard sur quoi elle peut s'appuyer.

*4. Remarques sur quelques expressions de saint Thomas.* Quand saint Thomas semble dire que l'homme ne saurait être heureux sans voir Dieu face à face, ce n'est pas pour conclure que la vision intuitive soit naturelle, ni due à l'homme. Son but est de montrer la suprême perfection que la nature en reçoit, et comment dès lors la nature, en cherchant sa perfection, cherche la vision de Dieu, où est, *en fait*, cette perfection.

Depuis on a dû parler d'une façon plus circonspecte, on a dû montrer avec plus de soin que l'*exigence* proprement dite ne saurait aller avec l'idée du surnaturel. C'est un *progrès théologique*, dont doivent se féliciter tous ceux qui ont à cœur le progrès de la science catholique.

2. **L'union des deux ordres.** *1. Idée générale.* Type idéal de cette union : l'Incarnation du Verbe.

Comment s'en rapproche, comment en diffère l'union en nous de la nature et du surnaturel. Retour sur quelques comparaisons traditionnelles. Distinction entre les dons créés et le don incréé.

2. *Essai d'analyse.* 1. La nature *soutient* le surnaturel, et le surnaturel *s'adapte* à la nature. — Comment il prend tout l'être humain, et comment on a pu projeter dans l'ordre surnaturel toute la psychologie.

2. La nature *coopère* avec le principe surnaturel, et le principe surnaturel *élève* l'énergie de la nature, de sorte que le même acte est tout entier produit par les deux principes.

La notion *d'instrument*, celle de puissance *obédentielle*. — Fausse conception des Protestants qui font de la nature un instrument inerte. — En quoi se ressemblent, en quoi diffèrent un acte d'amour naturel et un acte d'amour surnaturel.

3. Le surnaturel domine et *transforme* la nature, sans rien détruire. Diverses étapes, depuis la simple présence dans l'enfant baptisé, jusqu'à la direction de tous les actes par le Saint-Esprit et la vie de Jésus seul en nous. — Dieu la vie de notre âme comme notre âme est la vie de notre corps.

Parmi les auteurs cités f. 1, voir surtout J. B. Terrien, *La grâce et la gloire*, passim ; Scheeben, *Dogmatique*, t. 3, § 171.

## CINQUIÈME LEÇON

*Lundi 17 Décembre 1901.*

## LE SURNATUREL ET LA NATURE

SONT-ILS AMIS, SONT-ILS ENNEMIS ?

1. **Les opinions.** Les Catholiques répètent sur tous les tons que la grâce perfectionne la nature ; d'autre

part, ils ne parlent que de lutte et d'opposition entre la nature et la grâce. N'est-ce pas contradictoire?

Les Rationalistes de tout camp et de toute nuance disent que recevoir le surnaturel, c'est déprimer la nature, c'est abdiquer.

Les écoles les plus diverses, depuis certains faux mystiques du moyen-âge jusqu'à Molinos et jusqu'au Quiétisme, en passant par les sectes protestantes ou jansénistes, établissent le surnaturel sur les ruines de la nature.

2. **Remarques sur l'état de la question.** Tous ceux qui admettent que, dans l'état présent, la nature est foncièrement corrompue doivent viser à diminuer ou à supprimer la nature pour faire place au surnaturel; Luther, Calvin, Molinos, etc.

2. Quand même les Rationalistes diraient vrai il faudrait, si Dieu l'exige, s'incliner devant la volonté divine; il le faudrait à double titre si la raison même nous amène à reconnaître la nécessité d'un surcroît, qui est, en fait, le surnaturel. Il est déraisonnable de vouloir pour l'homme l'indépendance absolue, et de refuser « l'aumône divine », comme si la nature n'était pas, elle aussi, un don de Dieu !

3. Ce que les Catholiques voient dans la nature quand ils la disent en lutte avec la grâce c'est tantôt la nature avec ses attraits sensuels, tantôt la nature avec son orgueilleuse suffisance et ses désirs d'indépendance absolue.

3. **La solution chrétienne et philosophique.**

N. B. 1. Il y a parfaite analogie entre la question de la nature et de la grâce et celle de la raison et de la foi. Ou plutôt c'est la même question, vue dans toute son ampleur ou vue seulement dans une de ses principales applications. Aussi les difficultés sont-elles les mêmes, comme aussi les réponses; et l'on pourrait se contenter

de renvoyer aux belles études de nos grands évêques, de nos théologiens, de nos apologistes, sur la raison et la foi.

2. Il y a analogie, non identité absolue, entre cette question et celle des relations dans l'homme entre l'âme et le corps, entre la partie sensible et la partie raisonnable.

1. Si l'on regarde la nature et le surnaturel en soi et comme dans l'abstrait, le surnaturel n'ôte rien à la nature ni ne l'empêche de se développer pleinement avec ordre et harmonie ; il *élève* seulement ses énergies et les *dirige* vers des hauteurs divines.

Objection tirée de la nécessité de se dominer et de se mortifier, et de la perte d'une incertaine indépendance.

2. Si l'on regarde les réalisations les plus hautes du surnaturel, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, en Adam, dans la Sainte Vierge, on n'y voit que profit pour la nature et grandeur incomparable.

3. Si l'on regarde les conditions actuelles de notre vie surnaturelle, il faut distinguer :

*En soi*, la vie surnaturelle n'exige que les sacrifices déjà nécessaires pour réaliser pleinement notre être *humain*, c'est-à-dire notre perfection d'être raisonnable.

Mais *le mode de rédemption* choisi par Notre-Seigneur a introduit dans la vie surnaturelle des éléments d'ordre spécial, l'amour et l'imitation de Jésus, et par là pousse à des actes que l'on peut *en un sens* regarder comme *contraires* à la nature, même raisonnable (*stultitia enim est illi*, 1 Cor. 2, 14) ; mais ces actes rentrent dans un ordre supérieur, que la nature même approuve et dont elle profite, si bien qu'ils sont plutôt, eux aussi, *au-dessus* de la nature que *contre* la nature. Exemples et applications dans la vie des Saints.

De deux tendances différentes dans la vie spirituelle, l'une qui dit « Mortifiez-vous », l'autre qui dit « Dévelop-

pez-vous », et comment elles ne sont pas contradictoires.

4. **Regard historique.** Le naturalisme jusqu'à Jésus-Christ ; l'idéal chrétien des premiers siècles et ses déformations ; au moyen-âge, reconnaissance *en principe* des droits du surnaturel ; grande et belle part à la nature dans la théologie de saint Thomas, et dans la vie des Saints (comment saint Anselme et saint Bernard sont *naturels*). Les émancipateurs de la nature, et comment Luther, Calvin, les faux mystiques, en exaltant la grâce aux dépens de la nature, ôtent en fait tout frein à la nature. Les revendications du naturalisme à la Renaissance : le paganisme dans les idées, dans la vie, dans l'art. Le XIX^e^ siècle, et la lutte entre le naturalisme et l'Eglise ; comment les droits mêmes du surnaturel ont été contestés ; l'épanouissement de la vie surnaturelle ; y a-t-il un retour vers le surnaturel ?

## SIXIÈME LEÇON

*Lundi 7 janvier 1901.*

## LA CHUTE

### HISTOIRE ET THÉOLOGIE

1. **Le récit biblique.** Sens littéral ou expression symbolique ? Explications fantaisistes. La réalité historique n'exclut pas, de soi, la traduction de cette réalité par des symboles. Il faut admettre une épreuve, une tentation, un péché. L'Eglise, jusqu'à présent, n'a pas condamné les quelques partisans d'une interprétation toute symbolique. Ceux-ci ont-ils des raisons ? Attitude à prendre.

2. **Comment Eve et Adam purent-ils pécher ?** Non pas

*par* passion, ni sous l'action d'une suggestion intérieure, ni *par suite* d'une erreur proprement dite ; mais ils étaient libres, et toute liberté créée est, par nature, sujette à faillir. Analogie avec le péché des Anges. Les péchés de *passion* et les péchés de *malice*.

3. **Quel fut le péché de nos premiers parents?** Distinguer la transgression volontaire du précepte divin et les actes intérieurs qui précédèrent. Il semble que le premier péché fut, pour l'un comme pour l'autre, un acte d'orgueil. Essai d'analyse.

4. **Gravité de la faute.** 1° *Du côté de l'objet.* Mal fondé des objections rationalistes. Quoique le précepte fût d'observation facile, il s'agissait de chose importante, et la désobéissance extérieure n'allait pas sans transgressions graves ; la facilité même d'obéir rendait la désobéissance plus inexcusable.

2° *Du côté de l'agent.* Volonté d'autant plus coupable qu'elle était plus éclairée et plus maîtresse d'elle-même, et que son choix allait plus directement contre Dieu.

5. **Les effets du premier péché.** Le récit biblique : leurs yeux s'ouvrent, Adam se cache ; annonce du châtiment, promesse du Rédempteur.

Perte des dons surnaturels et préternaturels. L'état d'Adam et Eve après leur péché, et comment les deux courants d'idées sur l'état primitif de l'humanité se trouvent en rapport avec la double situation de nos premiers parents.

6. **La chute et les traditions de l'humanité.** S'il est peu critique de voir partout des vestiges d'une tradition primitive de la chute, il ne l'est pas moins de ne tenir aucun compte de tant de faits et d'un accord si général sur quelques points substantiels, alors que l'explication la plus plausible est encore le souvenir confus d'une réalité lointaine.

7. **La chute en face de la science et des théories du progrès.** On a fait arme contre la Bible des découvertes paléontologiques et de ce que nous croyons savoir sur l'état inférieur des premiers hommes. En tout cela, rien contre la Bible ; la chute expliquerait bien plutôt cet état misérable. La Bible elle-même insinue le progrès de la civilisation ; elle ne contredit aucune donnée, et laisse large champ à l'hypothèse.

8. **Les objections rationalistes.** Celles qui ne seraient pas résolues par cette leçon seront mieux à leur place dans la leçon sur le péché originel.

**Bibliographie.** — Pour les explications théologiques, saint Thomas, *Somme theologique*, 2, 2, q. 163, 164, 165. A propos du récit biblique, on peut voir, en faveur d'une exégèse plus large, *Revue biblique*, juillet 1897, *Innocence et péché*. X. M. Le Bachelet, *Le péché originel*, première partie, et les auteurs cités dans cet ouvrage.

## SEPTIÈME LEÇON

*Lundi 14 janvier 1901.*

## LE PÉCHÉ ORIGINEL

THÉOLOGIE ET APOLOGÉTIQUE

1. **Les faits.** 1. *Un fait d'expérience* : nous n'avons pas les dons *préternaturels* d'Adam.

2. *Une vérité de foi* ; nous naissons sans la grâce sanctifiante qui nous fait amis et enfants de Dieu, héritiers du ciel ; nous naissons dans le péché, à cause du péché d'Adam notre premier père, et c'est aussi pour cette raison que nous sommes privés des dons préternaturels. Preuves d'après saint Paul, Rom. V, 12-19, cf. VII, 17-25 ; d'après les Pères et les Conciles.

3. Est-ce aussi une vérité de raison et d'expérience ?

2. **Explication théologique.** Il y a deux choses à expliquer : notre état *physique*, et notre état *moral*.

*1. Etat physique.* Dieu avait fait à la nature humaine dans Adam des dons auxquels elle n'avait nul droit, à charge de les transmettre aux siens comme un bien de famille ; Adam, en les perdant pour lui-même, les perd aussi pour ses descendants, comme un père de famille, en se ruinant, ruine les siens. Dès lors ces dons précieux ne sont plus pour nous ; mais rien ne nous manque de ce qui est dû à la nature comme telle.

Quand on dit que notre libre arbitre a été *affaibli* (ou *perdu*), c'est par comparaison avec les *privilèges* qu'il avait dans Adam.

Quand on dit que l'homme « en perdant les dons gratuits a été blessé dans sa nature », la formule ne signifie pas, de soi, autre chose que la perte de la perfection que la nature même recevait des dons gratuits.

Quelques théologiens ont tenu pour un affaiblissement de nos forces naturelles. Le dogme n'y est pas directement intéressé, mais seulement la logique et la science du dogme. Il est rare d'ailleurs qu'il n'y ait pas là des malentendus ou des influences hétérodoxes.

On voit combien nous sommes loin des conceptions qu'on prête d'ordinaire aux Catholiques, lesquelles sont des conceptions protestantes ou baïanistes.

*2. Etat moral.* Comment pouvons-nous naître pécheurs, enfants de colère ?

1. Il n'y a pas péché actuel commis, mais péché originel contracté.

2. L'âme est vraiment *privée* de la grâce, qu'elle *devrait* avoir dans l'intention divine : elle est *détournée* de *sa* fin surnaturelle ; elle n'est pas, comme elle devrait l'être, *amie* de Dieu et ne peut lui plaire, Dieu ne trouvant pas en elle ce reflet *divin*, qu'il *s'attendait*, pour ainsi dire, à y trouver.

3. Cet état n'est pas directement imputable à la personne ni à la volonté de l'enfant ; mais il est imputable à la *nature* humaine réalisée dans cet enfant, Dieu ayant voulu, par une disposition positive de sa providence, que tous les membres fussent solidaires, dans cette épreuve, de l'obéissance ou de la désobéissance du chef, et fissent comme une seule personne morale avec lui.

4. En somme, l'état de péché étant la privation de la grâce sanctifiante en punition d'un acte coupable de la volonté, le péché originel est cette même privation imputable, à cause du péché d'Adam, à la nature qui a péché dans la personne de son représentant moral. Ce n'est donc pas un péché *personnel*, au sens plein de ce mot ; et il n'est pas volontaire en ce sens que l'enfant l'ait personnellement voulu, mais en ce sens seulement qu'il est membre de la famille dont le chef l'a voulu, et qu'il forme aux yeux de Dieu une seule personne morale avec ce chef. Il y a donc *vouloir* au sens où il y a *péché*, vouloir de la nature humaine et péché de la nature humaine.

3. **Où est le mystère.** Il n'est pas dans l'état *physique* de l'enfant, — cet état est son état naturel. Il n'est même pas, à proprement parler, en ce que l'enfant est privé, par la faute de notre premier père, des dons précieux que Dieu lui destinait. Il est dans la solidarité *morale*, dans ce fait que Dieu *impute*, en quelque sorte, à tous les enfants de la famille la faute du chef de famille. Les analogies naturelles des solidarités humaines, fidèles en tout le reste, sont quelque peu en déficit sur ce point, quoique non absolument. Il y a analogie parfaite dans notre solidarité avec Jésus-Christ. Même là où il y a mystère, nous voyons assez qu'il n'y a rien contre la justice, ni la sagesse, ni la bonté de Dieu.

4. **Objections rationalistes.**

La plupart supposent une fausse notion du péché originel, et aussi du sort des enfants morts sans baptême, dont il sera question une autre fois. Pour y répondre, quelques remarques suffisent.

1. Rien ne manque à la nature déchue de ce à quoi elle a droit. Dieu n'est donc pas injuste pour elle. Il est seulement moins libéral qu'il n'eût voulu.

2. Dieu ne punit pas l'innocent pour le coupable. Au sens où il y a punition, il n'y a pas innocence ; au sens où il y a innocence, il n'y a pas punition.

3 Dieu pouvait évidemment mettre des conditions à la transmission de ses dons gratuits ; convenances spéciales de la solidarité qu'il avait établie ; la prescience de la chute ne change rien à l'état des choses, d'autant que Dieu avait en réserve, par la même voie de solidarité, un merveilleux moyen de réparation.

**Bibliographie**. — Saint Anselme, *De conceptu virginali et originali peccato*, dans Migne, t. 158, col. 431 première esquisse, imparfaite sur quelques points, d'une théorie vraiment scientifique ; saint Thomas d'Aquin, surtout *Contra gentiles*, l. 4, c. 50–52 : X. M. Le Bachelet, *Le péché originel*, 2e partie, avec les auteurs cités dans cet ouvrage.

## HUITIÈME LEÇON

*Lundi 21 janvier 1901.*

## LA RÉPARATION PAR JÉSUS-CHRIST

NÉCESSAIRE ET GRATUITE, SUFFISANTE ET LIMITÉE

Nous n'étudions ici ni l'Incarnation, ni le Verbe incarné — ce sujet appartient à la seconde série —;

mais uniquement notre réparation par Jésus-Christ.

1. **Le fait.** Un mot de notre liturgie : « Oui, nécessaire le péché d'Adam, qui nous a mérité un tel Rédempteur », expliqué par un autre : « O Dieu, qui avez merveilleusement créé le monde et plus merveilleusement réparé. »

Jésus, nouvel Adam, chef de l'humanité régénérée, du monde de la grâce. Il répare l'injure faite à Dieu non seulement par le péché originel, mais par tous les péchés du monde ; il nous arrache à la captivité du démon ; il nous réconcilie avec Dieu, et mérite à tous les grâces nécessaires au salut. — Comment il refait l'homme, quel idéal il lui donne, avec quelle puissance il commande et invite.

Coopération de Marie : la nouvelle Eve. Comment elle est mêlée à *toute* l'œuvre de réparation.

2. **Nécessité d'un Dieu-homme.** Le *Cur Deus homo* (*Pourquoi l'Incarnation ?*) de saint Anselme : un Dieu-homme, seul capable de réparer l'outrage fait à Dieu ; donc nécessaire. — On doit maintenir l'impuissance de toute créature à réparer ; mais maintenir aussi que l'Incarnation est un bienfait tout gratuit du divin amour : « Dieu a tant aimé le monde... » Il faut donc répondre par points distincts :

*1.* Dieu pouvait laisser l'homme déchu à son malheureux sort ; mais non sans une providence naturelle qui le mît en état d'accomplir son devoir de créature et d'atteindre, s'il le voulait, sa fin d'homme. En quel sens c'eût été la damnation pour tous.

Dans ce cas, l'ordre surnaturel n'eût été qu'un essai, manqué par la faute de l'homme ; la bonté de Dieu eût été, en quelque sorte, vaincue par la malice de la créature.

2 Dieu pouvait pardonner sans exiger de répation, du moins adéquate. Un remède quasi sacramentel pour le péché originel, un acte de contrition pour les péchés actuels eussent suffi à l'apaiser, l'homme faisant ce qu'il pouvait, tout insuffisant que ce fût à réparer l'outrage fait à Dieu par chaque péché.

Dans ce cas, l'ordre surnaturel eût continué. Les choses auraient pu se passer à peu près comme dans l'ordre actuel ; mais sans que Dieu reçût jamais ni un hommage ni une satisfaction dignes de lui, sans que l'homme pût rien offrir comme titre à la grâce ni au pardon, sans que la dette pût vraiment être payée, ni par le pécheur ni par aucune créature.

3. Dans l'hypothèse de l'Incarnation, un seul acte du Dieu-homme eût pu suffire à tout : ni la mort n'était nécessaire, ni la souffrance.

Dans ce cas, on ne voit pas bien quelles auraient pu être les conditions de la vie chrétienne. D'une part, notre nature n'est guère faite pour aller à Dieu par des chemins de fleurs ; d'autre part, on n'eût eu pour se renoncer que des raisons de raison.

3. **Réparation par la Croix.**

En fait, c'est par la mort de Jésus sur la croix que s'est opérée la rédemption, et c'est à elle que se ramène toute l'œuvre de Jésus. Admirables convenances et sagesse infinie du choix divin : l'amour, dernier mot de tout, et comment le Christianisme se résume dans le Sacré-Cœur. Suite du même plan dans la vie de l'Eglise et dans la vie chrétienne. — Théologie de saint Paul, son apologétique et sa morale.

4. **Efficacité de la Rédemption.** A. *La conception catholique en général :*

*1.* Les dons préternaturels ne sont pas rendus ; mais l'âme justifiée par les mérites de Jésus est remise pour l'essentiel, c'est-à-dire pour la transfor-

mation surnaturelle par la grâce sanctifiante et les vertus, dans l'état primitif.

Différence avec la conception protestante ou baianiste.

2. Tous les hommes sont appelés à profiter de la Rédemption. Jésus est mort pour tous, et Dieu, qui, à cause de son Fils, veut les sauver tous, a préparé pour tous des moyens de salut.

Différence avec la conception calviniste ou janséniste.

3. Aucune grâce n'a été donnée, depuis la chute, qu'en vue des mérites de Jésus-Christ. Ces mérites, pour être appliqués, exigent, dans les adultes, certains actes et dispositions, notamment la foi et la pénitence : pour les enfants, il suffit d'un rite sacramentel, appliqué suivant le sens de son institution. Les sacrements, nature et nécessité.

Rapports et différences avec la conception protestante.

B. *Questions spéciales*. Les hommes avant la venue de Jésus-Christ ; la question des infidèles ; la question des enfants morts sans baptême.

**Bibliographie** Saint Paul, passim ; Concile de Trente, session 6 ; saint Anselme, *Cur Deus homo*, dans Migne, t. 158, col. 359-432 ; saint Thomas, *Somme théol.*, 3 p. q. 1 ; q. 8 ; q. 46, a. 1-3 ; q. 48, 49 ; Monsabré, Carême 1881, 49e conf.

## NEUVIÈME LEÇON

*Lundi 28 janvier 1901*

## L'ÉTAT PRÉSENT DE L'HUMANITÉ

### DIEU POUVAIT-IL CRÉER L'HOMME DANS CET ÉTAT?

Cette leçon n'a pas tant pour objet de donner des notions nouvelles que de compléter et de grouper les choses

déjà dites, d'expliquer certains points laissés dans l'ombre, de dégager quelques conclusions ou de montrer les fondements derniers de celles que nous avons déjà tirées.

1. **Les divers états de l'humanité.** — Nous pouvons en distinguer plusieurs :

*Etat de pure nature* : L'homme aurait ce qu'exige sa nature, sans dons surnaturels, sans déchéance ni péché, avec une Providence naturelle et une fin naturelle. Reste à savoir ce que serait cet état au concret. Tout dépend de ce qu'exige la nature et si elle n'exige pas les dons dits surnaturels et préternaturels.

*Etat de nature élevée*, tel que Dieu l'a réalisé en Adam, et voulait — dans son plan primitif — le réaliser dans l'humanité : avec dons surnaturels, préternaturels, Providence surnaturelle. Reste à savoir si les dons spéciaux faits à Adam n'étaient pas des dons *dus* à la nature, et partant naturels.

*Etat de nature déchue et non relevée* : sans grâce, incapable d'arriver à la fin surnaturelle, incapable, sans un secours spécial de Dieu, d'observer toute la loi naturelle, captive du démon et, en un sens, ennemie de Dieu. Reste à savoir si et en quoi il différerait de l'état dit *de pure nature*.

*Etat de nature déchue et relevée*. C'est celui où nous sommes : grâce et salut préparés pour tous en vue des mérites de N.-S. J.-C., absence des dons dits préternaturels.

2. **Le problème et les opinions.** Il s'agit de savoir quels biens appartiennent à tel état ou à tel autre ; par conséquent ce qu'exige ou n'exige pas la nature humaine ; par conséquent quels sont les états historiques et les états possibles.

Or, les réponses ont été fort diverses et fort confuses. Beaucoup ont regardé l'état *historique* (celui d'Adam) comme l'état *naturel* : les uns niant qu'Adam eût rien reçu que nous n'ayons également, niant, par conséquent, l'élévation primitive,

la déchéance, la grâce, etc. (Pélagiens et Rationalistes); les autres admettant qu'Adam était, de fait, immortel, impassible, ami de Dieu, mais regardant ces dons comme exigés par la nature humaine, et par conséquent comme *naturels* (Luthériens, Baianistes); d'où la conclusion qu'une nature privée de ces dons est une nature viciée en elle-même, et n'ayant pas le nécessaire.

D'où il suit que, selon les Pélagiens, nous naissons dans l'état de pure nature, seul historique, tandis que, selon les Luthériens et les Baianistes, notre état actuel est essentiellement un état de péché, et que cet état ne saurait être de Dieu.

Il suit encore que, selon les Pélagiens, Jésus n'a rien eu à réparer que les influences du mauvais exemple d'Adam ; tandis que, selon les Protestants et les Jansénistes, il a eu à refaire la nature même.

Les premiers sont en contradiction avec les *faits révélés* ; les seconds font Dieu injuste et cruel, ou doivent dire que l'Incarnation était nécessaire, si bien que, sous prétexte de « relever la Croix », ils la rabaissent.

3. **La solution catholique**. 1. *Principe*, la distinction des deux ordres. Avec les biens d'ordre naturel, Dieu avait donné au premier homme des biens d'ordre surnaturel : privilèges qu'il pouvait retirer sans injustice, comme il les avait donnés par pure grâce, et qu'il peut rendre aux conditions qu'il lui plaît.

Adam par son péché les a perdus pour tous ; Jésus par sa mort les a recouvrés pour tous à certaines conditions et dans certaines limites.

2. *Affirmation catholique*, connexe à la condamnation de Baius relativement aux dons surnaturels et préternaturels.

3. La *raison* prouve que ni la vision de Dieu, ni la grâce sanctifiante, ni l'immortalité, ni l'absence de convoitise ne sont dus à la nature, même innocente. Objections et réponses.

En somme, la solution catholique est, et est seule, conforme tout ensemble aux faits et aux exigences de la raison.

4. Le point central, autour duquel tout le reste se groupe : *Dieu pouvait-il créer l'homme tel qu'il naît à présent ?* Entendez : sans la grâce et la vie surnaturelle, mortel, et sujet à la convoitise. L'Eglise a condamné la proposition négative.

Notre état à la naissance est donc, *matériellement* parlant, l'état de pure nature.

5. Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état de pure nature? Il faut répondre qu'il le pouvait, sans cesser d'être juste, bon et sage : autrement l'ordre surnaturel ne serait plus gratuit.

Objection. On nous enseigne : 1. Que l'homme ne peut, sans la grâce, éviter le péché mortel et observer toute la loi naturelle. Texte de saint Paul, *Rom. 7.*

2. Que l'humanité, prise en bloc, ne saurait, sans la révélation, arriver à la somme de vérité morale et religieuse nécessaire pour mener une vie vraiment humaine.

Ne faut-il pas conclure que la grâce et la révélation sont nécessaires?

R. Nécessaires, oui, mais à défaut d'une Providence naturelle propre à l'état de pure nature, et que, dans l'économie présente, supplée avec infiniment d'avantage la Providence surnaturelle.

## DIXIÈME LEÇON

*Lundi 4 février 1901.*

## L'EXISTENCE DU SURNATUREL

### ET COMMENT ON LE CONSTATE

Nous allons, non pas prouver l'existence du surnaturel, mais indiquer comment on peut la connaître ou la

prouver. Nous devrons examiner du même coup les diverses méthodes apologétiques, et esquisser rapidement une théorie de la connaissance du surnaturel.

2. Il faut distinguer le surnaturel hors de nous et le surnaturel en nous.

I. **FAITS ET PRINCIPES.** — A. **Le surnaturel hors de nous.** Il ne peut être question que d'effets surnaturels sensibles, et tout peut se ramener au miracle ; mais il est utile de distinguer miracle et révélation.

1. *Le miracle*, fait sensible au-dessus des forces naturelles. Le fait peut se connaître comme les autres faits sensibles ; la transcendance du fait, par comparaison avec le jeu des causes naturelles, soit en général, soit pour tel cas donné.

1. Si le miracle est fait, au nom de Dieu, pour accréditer une mission divine, Dieu se doit, à défaut d'autres moyens, de ne pas même *colorer* une erreur.

2. Si, au lieu d'un miracle, on en a des centaines, de toute espèce, dans toutes les circonstances, l'impossibilité de l'erreur devient d'autant plus manifeste, et il sera prudent de regarder comme miraculeux des faits qui, pris absolument, pourraient s'expliquer par les forces naturelles.

3. Si le thaumaturge est d'ailleurs un héros, un sage et un saint, c'est autant d'éliminé parmi les causes possibles d'erreur.

2. *La révélation* peut être elle-même un miracle (la promulgation de la Loi au Sinaï).

Elle peut, pour celui qui la reçoit, porter en elle-même son cachet divin, et l'on conçoit que, pour d'autres, le témoignage seul du *prophète* puisse, en certaines circonstances, suffire comme garantie. D'ordinaire cependant, on peut, surtout s'il s'agit de choses capitales, exiger davantage.

Mais si elle est garantie par des miracles, si elle contient de vraies prophéties qui se vérifient, il est déraisonnable de n'y pas croire.

3. Une religion garantie par le miracle et par la prophétie, est une religion vraie; il est *antiscientifique* de la rejeter.

B. Le surnaturel en nous.

1. L'étude de nous-mêmes ne peut pas, d'ordinaire, nous faire saisir le surnaturel en nous, au moins *comme surnaturel* : l'illuminisme protestant et le Concile de Trente. Mais elle peut parfois, nous y faire saisir le miracle moral (S. Cyprien). De même, ceux qui vivent de la vie chrétienne, de la vie surnaturelle, peuvent avoir certains goûts des choses divines, je ne sais quelle conformité intime entre ce qu'ils croient et ce qu'ils sont : ils peuvent donc, jusqu'à un certain point, *retrouver* leur foi dans leur vie (Ozanam ; cf. S. Thom. 2, 2 q. 45, a. 2). Il n'y a pas là, à proprement parler, une preuve, mais comme une *reconnaissance* de la vérité.

Dans les états mystiques il peut y avoir une vraie expérience du surnaturel, des touches de Dieu emportant avec elles la preuve qu'elles sont de Dieu. Mais ce *sens du surnaturel* n'est pas l'ordinaire de la vie chrétienne.

2. L'impossibilité pratique où nous sommes d'observer toute la loi naturelle avec nos seules forces, peut être, en un sens, un fait d'expérience ; et de là on peut conclure que Dieu a dû faire quelque chose pour nous aider.

3. Même conclusion à tirer de l'impossibilité pratique, pour le genre humain, d'acquérir, sans le secours d'en haut, la somme des vérités morales et religieuses nécessaires à la vie.

4. Enfin il peut y avoir en nous, *en vertu des grâces reçues*, certaines aspirations au surnaturel. Mais on ne peut guère les constater *comme telles*. Ce que nous pouvons constater, c'est le sentiment religieux, c'est le besoin de Dieu. Et ce besoin n'a, *en fait*, sa satisfaction que dans le surnaturel.

1. On voit dans quelles limites et en quel sens on peut admettre que le surnaturel est un *postulat de la raison*.

2. Beaucoup de ceux qui parlent d'aspiration au surnaturel ne l'entendent pas au sens précis de surnaturel, mais en un sens vague et indéterminé. Dès lors ils pensent juste.

**II. APPLICATIONS ET CONSÉQUENCES. — 1. Nos raisons de croire.**

*a*) Nous ne croyons pas sans raison ; car nous *savons* que Dieu a parlé, envoyé son Fils, fondé l'Eglise. Comment le savons-nous ?

*1.* Par la certitude historique des miracles et des prophéties ;

*2.* Par la vue de ce miracle permanent qui est l'Eglise catholique.

*b*) A ces preuves *directes* et *positives*, on peut en joindre d'indirectes et de négatives. La religion n'étant pas pure affaire de sentiment religieux, il doit y avoir une religion vraie et facile à reconnaître. Ce ne peut être que le Catholicisme. En autres termes : sans religion, tout croule ; or, il n'y a qu'une religion qui tienne, le Catholicisme.

*c*) Les splendeurs du catholicisme (dogme et morale) et ses harmonies merveilleuses avec la nature humaine, la façon dont il explique tout, répond à toutes nos aspirations, supplée à toutes nos insuffisances, etc., tout cela est fait, sinon pour convaincre absolument, au moins pour prévenir en faveur du Catholicisme ; mais ces splendeurs brillent surtout pour ceux du dedans.

Comment tant d'incrédules, les uns n'arrivant pas à croire, les autres cessant de croire ? La part des dispositions subjectives, la part de la liberté.

**2. Les méthodes apologétiques.**

1. Il faut distinguer entre la valeur objective d'une méthode et sa valeur subjective, *ad homi-*

*nem* ; distinguer aussi la préparation de l'âme et la proposition même des preuves ; et de là, dans l'apologétique, quelque chose d'immuable et d'absolu, quelque chose de changeant et de relatif ; des raisons et des raisons actuelles de croire.

2. Vouloir une apologétique qui *force à la foi*, c'est vouloir l'impossible ; on ne peut même, pratiquement, *forcer la conviction*. D'autre part, l'action sur la volonté est insuffisante, si l'on ne donne finalement à l'esprit une raison objective, capable de fonder une certitude morale.

3. Une bonne apologétique est celle qui va prendre l'âme où elle est, la prépare et l'amène devant une preuve objectivement suffisante. La part de la grâce et de la volonté ne va pas à suppléer ce qui manquerait du côté de l'objet.

## ONZIÈME ET DERNIÈRE LEÇON

*Lundi 11 février 1901.*

## UN VESTIGE DE L'IDÉAL DIVIN

### LE DOGME DE L'IMMACULÉE CONCEPTION : SENS ET HISTOIRE

Toutes les questions que nous avons traitées peuvent se grouper autour de ce dogme ; il est donc naturel de les y rattacher pour tout résumer. Nous profiterons de l'occasion pour étudier au concret, sur un exemple typique, ce que l'on est convenu d'appeler l'évolution du dogme.

1. La définition. Circonstances, accueil ; la formule de définition et la Bulle *Ineffabilis Deus ;* 3 ans après.

2. **Sens précis du dogme.** Marie exempte du péché originel par les mérites de Jésus, rachetée d'une façon plus sublime ; son âme créée en grâce, comme celle d'Adam, comme celle de Jésus : elle a dès le premier instant de son existence la grâce que les enfants ne reçoivent qu'au Baptême. Ce n'est pas seulement une vérité, c'est une vérité révélée.

3. **Etude théologique du dogme** 1. *La grâce de l'Immaculée Conception.* C'est tout un pour Marie d'être préservée du péché originel et d'être créée en grâce. A quel titre elle reçut cette première grâce, comment, et dans quelle mesure. Comparaison avec la grâce d'Adam, de l'enfant baptisé.

2. *Les grâces connexes.* Intégrité parfaite, analogue à celle d'Adam et à celle du Christ ; différence entre Marie et Adam pour les dons préternaturels. L'impeccabilité de Marie, et en quel sens on peut dire qu'elle se lie à la grâce de l'Immaculée Conception ; même question à propos de sa sainteté suréminente.

D'autres dons, comme la science, ne sont pas en rapport direct avec ce premier don ; leur titre prochain est différent.

3. *Les convenances de l'Immaculée Conception.* Toutes se rattachent à la maternité divine, que l'on regarde directement la mère de Jésus, ou la corédemptrice et la mère des rachetés, ou le plan divin de restauration.

4. *L'idée de Marie.* Elle se dégage admirablement de ce seul dogme : Marie est en dehors des conditions de l'humanité déchue, nouvelle Eve à côté du nouvel Adam, indissolublement unie à Jésus dans l'œuvre de réparation et de victoire sur le démon, type admirable de l'humanité régénérée, réalisation parfaite de l'idéal divin.

4. **Marie immaculée et nos études sur la nature et le surnaturel.** Ce dogme nous met en face des principales questions que nous avons traitées : distinction de la nature et du surnaturel, du surnaturel proprement dit et du préternaturel, élévation, chute, réparation, état présent de l'humanité ; preuve que la mort et la douleur ne sont pas nécessairement le châtiment du péché ; idée vraie du péché originel et de la vie surnaturelle en nous ; idéal et secours pour la vie chrétienne.

5. **Un dogme nouveau.** La définition fait un nouvel article de foi, mais présuppose la vérité définie, et la présuppose comme révélée, comme contenue dans le dépôt des vérités confiées à l'Eglise : elle dégage cette vérité, la formule, la propose à la foi de tous, de sorte qu'on ne peut plus la nier sans être hérétique. C'est en cela que consiste le progrès du dogme. Les déductions des théologiens et des prédicateurs ont pu aider à la mettre en lumière ; mais elle n'est pas simplement une déduction théologique d'une autre vérité révélée. Pour être article de foi, il faut qu'elle ait été révélée, non avec la précision, ni la clarté, ni le relief qu'elle a eus depuis, de façon cependant que l'Eglise pût arriver, sans nouvelle révélation, à la reconnaître sûrement, soit dans l'Ecriture, soit dans la Tradition ; c'est assez pour cela qu'elle soit contenue implicitement dans une vérité plus générale, révélée elle-même, comme serait, par exemple, la toute sainteté de Marie ou la perpétuelle complaisance de Dieu en elle. Pour que l'Eglise puisse définir un dogme, il n'est pas nécessaire qu'elle puisse le saisir, pour ainsi dire, quand il sort de la bouche de Dieu ; si elle constate, à un moment donné, la foi des fidèles à cette vérité, elle peut conclure, sans plus de recherche, que cette vérité est révélée ; car les fidèles ne sau-

raient, en vertu de l'assistance promise à l'Eglise, errer un moment dans leur foi.

6. **Coup d'œil sur l'histoire du dogme.** Le dogme n'est pas clairement exprimé dans l'Ecriture ; tout au plus peut-on, à la lumière du dogme déjà connu, le retrouver dans quelques textes. Les tout premiers siècles ne disent rien de l'Immaculée Conception ; mais ils l'incluent dans leurs principes généraux sur toute la sainteté et les privilèges de Marie : Irénée, Augustin, etc... C'est de l'Orient, semble-t-il, que vinrent les premières affirmations explicites, ainsi que la fête. Opposition formidable en Occident ; saint Anselme, saint Bernard, saint Bonaventure, saint Thomas ; progrès malgré tout ; avant la définition, tout le monde catholique croyait. Le sens catholique, un dogme populaire. Nature et portée de la définition ; harmonies providentielles, et culte de Marie Immaculée au XIX^e^ siècle.

On peut voir en particulier J. B. Terrien, *La mère de Dieu*, Paris, 1900, t. 1, l. 4 ; les sermons de Bossuet sur la question ; l'homélie de Mgr Pie, 8 déc. 1854 ; la conférence du P. Monsabré, 30^e^ conf. 1877 ; Dubosc de Pesquidoux, *L'Immaculée Conception*. Paris, 1898 [1].

[1] Depuis a paru : *Marie immaculée. Courte histoire d'un dogme*, par X. M. Le Bachelet, Paris, Bloud, 1903 (2 volumes de la collection *Science et Religion*).

# APPENDICE II

## UNE OPINION CURIEUSE SUR LES SENS DE L'HOMME DANS L'ÉTAT PRIMITIF

« Pourquoi Dieu, l'auteur très sage et très bon de notre nature, nous a-t-il créé un sens si parfait, la rétine, capable de tout voir et de tout sonder ; et, en même temps, par une sorte d'ironie ou d'inconséquence, pourquoi a-t-il étendu au-devant comme un voile, qui lui dérobe presque toute sa lumière ? Un grand nombre d'animaux, d'oiseaux surtout, sont plus privilégiés que l'homme, leur maître et leur roi ! Comment expliquer une telle contradiction ?

En nous reportant aux premières pages de la Genèse, nous avons cru y découvrir une raison, une explication, une justification de cette mystérieuse anomalie. Adam y apparaît orné d'une science suréminente et universelle. Quand il l'eût créé, il amena devant lui tous les animaux et Adam imposa à chacun le nom qui lui convenait. Ce qu'il fit pour les animaux il le fit sans doute pour tous les êtres de la nature. Or, on le sait aujourd'hui plus que jamais, rien de si difficile que d'assigner à chaque être son vrai nom. Cette désignation suppose la science des êtres qu'il s'agit de nommer.

Mais où Adam avait-il pris cette science ? Les théologiens disent qu'elle était infuse. Mais qu'a-t-on besoin de recourir à cette science infuse difficile à expliquer ? Adam n'avait-il pas l'intégrité de ses sens et de toutes ses facultés ? Et ces sens, nous venons de voir combien immense est leur portée, leur puissance *naturelle* de pénétration. Ils sont harmonisés pour percevoir tous les rayonnements de la nature, et chaque corps a son rayonnement spécial, *spécifique*, par lequel des profondeurs de l'abîme comme des hauteurs éthérées du firmament, il s'en vient à la surface de notre terre apporter avec sa douce influence, sa figure, son nom et son image. Les sens du premier homme, au sortir des mains de son créateur, n'étaient sans doute pas opprimés d'un voile comme aujourd'hui ; ils n'avaient qu'à s'ouvrir, et ils recevaient toute faite la science des êtres, de tous et de chacun... Adam contemplait ce monde merveilleux dans sa puissante et universelle harmonie, et après avoir nommé chaque être en particulier il appela l'ensemble κοσμος (sic) *mundus*, c'est-à-dire l'ordre, un nom que depuis lors nul n'a plus compris... Adam fut transgresseur. Le châtiment fut prompt et terrible... Il sentit la honte, la crainte, le trouble des organes, la course désordonnée du sang qui s'agite dans ses vaisseaux et menace de les rompre ; et il se cacha. Voilà ce que dit l'Ecriture. Elle affirme un immense désordre sans en spécifier toutefois l'étendue ni le caractère. Cependant ce peu de paroles suffit à nous faire comprendre que le trouble avec le péché se répandit dans tous les organes de l'homme. Avant sa désobéissance, ces organes ressemblaient à l'eau d'un fleuve limpide, dont les rayons solaires pénètrent sans peine toutes les profondeurs ; après la désobéissance ces mêmes organes devinrent l'image d'un fleuve orageux, qui charrie la boue et le limon ; la lumière solaire n'en pénétra plus que la surface,

et l'âme cachée au fond de ces organes ne reçut plus qu'une vague et obscure perception des choses. L'*homme commença dès lors vraiment à mourir*, le corps lui servira de tombeau pendant des années... De temps en temps Dieu se plaît à laisser reparaître sur terre des hommes paraissant avoir recouvré quelque chose de l'intégrité de leurs sens (zahuris, sensitifs, sorciers)... L'homme aurait dû y voir un souvenir et comme un vestige de son ancienne condition, de son originelle grandeur.

Est-ce que sa déchéance doit être irrémédiable ? Est-ce que l'homme peut espérer rentrer en possession de la science d'Adam, retrouver son pouvoir de pénétrer toutes choses par un regard de ses yeux ? Oui, l'homme peut en concevoir l'espérance ; mais il y parviendra par un autre chemin, par la voie du *travail et de l'art*. Ces radiations, qui répandent autour de lui l'image et le nom de toutes choses, il ne peut plus les percevoir directement ; il inventera des instruments qui les lui rendront sensibles [1]. »

*Etudes franciscaines*, avril 1902, t. 7, p. 394-6, article du R. P. Hilaire de Barenton, intitulé *Les nouvelles radiations. La vision de l'invisible.*

[1] Dois-je avertir que ces idées ne sauraient cadrer avec la doctrine qui court à travers tout ce volume ?

# TABLE DES MATIÈRES

Préface. . . . . 1

## CHAPITRE PREMIER

LA CONCEPTION CATHOLIQUE DE LA NATURE HUMAINE ET DE SON ÉTAT PRÉSENT

*Un problème de théologie historique.*

Objection courante contre l'idée catholique de la nature humaine. Faux supposé. Le vrai . . . . . 15

I. — Position du problème. « Quel est l'état naturel de l'homme ». De la réponse dépend la solution des questions connexes : « L'homme naît-il bon ou mauvais ? A-t-il toute sa liberté ? Les misères de cette vie sont-elles contre nature ? Pouvons-nous faire quelque bien sans la grâce ? Y a-t-il des vertus naturelles? » . . . . . 18

II. — Un cas d'évolution dogmatique. A ces questions l'Eglise semble avoir répondu tantôt *oui*, tantôt *non*. Le cas de Baius. Autres faits. S'est-elle contredite? . . . 24

III. — L'antinomie se résout, quand on distingue la considération *philosophique* de l'homme d'avec la *théologique* ; car la réponse doit différer selon qu'on parle dans l'hypothèse de l'élévation primitive ou en ne tenant compte que de la nature des choses. En fait, on s'est mis tantôt dans une hypothèse, tantôt dans l'autre ; c'est une distinction qu'il ne faut jamais oublier. . . . . 31

## CHAPITRE II

### L'IDÉE DU SURNATUREL

*Histoire et théologie*

Qu'est-ce que le surnaturel ? Réponse difficile pour deux raisons . . . . . 42
I. — Idée *abstraite* et philosophique du surnaturel, vue du dehors. C'est ce qui dépasse les forces et les exigences de la nature. Explications et difficultés . . . . . 45
II. — Distinctions multiples : surnaturel absolu et surnaturel relatif (ou préternaturel, surnaturel dans l'effet produit et surnaturel dans le mode d'action, substances surnaturelles et accidents ou effets surnaturels, surnaturel en nous et hors de nous . . . . . 54
III — Idée concrète, donnée par la foi, connaissance par le dedans. Données évangéliques : la vie divine en nous par notre adoption en Jésus. Enseignement de Jésus, de saint Jean . . . . . 58
IV. — Enseignement des apôtres. Une vie divine à vivre . 65
V. — L'idée vivante chez les premiers chrétiens. Doctrine des Pères : la divinisation de l'homme ; aspect physique, aspect moral ; les Grecs, les Latins . . . . . 70
VI. — Influence des Mystiques sur le développement de l'idée . . . . . 76
VII. — Les Scolastiques résument et systématisent : élévation, puissance obédientielle, le divin en nous . . . 78
VIII. — Intervention de l'Église. Le Concile de Trente. Condamnation de Baius. L'idée gâtée par une philosophie qui ne comprend pas l'*accident* : cartésiens, ontologistes ; réveil, études récentes . . . . . 83

## CHAPITRE III

### L'ÉLÉVATION PRIMITIVE

I. — Double conception de l'humanité primitive : état heureux et déchéance, état malheureux et progrès. La Genèse nous montre le premier homme, au sortir des mains divines, heureux, immortel, sans douleur, sans convoitise, doué de science infuse, maître des animaux. Il faut ajouter la grâce sanctifiante, d'où dépend tout le reste . . . . . 92
II. — Ces dons étaient-ils surnaturels ? Importance de la

question. Solution de Luther, Baius, Jansénius. Affirmations de l'Eglise. Ce que dit la philosophie. . . . 104

III. — Ce qu'eût été l'humanité, si Adam n'eût pas péché : état physique, état social, culte . . . . . 116

## CHAPITRE IV

### LE SURNATUREL ET LA NATURE

*Distinction et unité*

Deux questions à étudier : l'union entre la nature et le surnaturel, les conséquences de l'union . . . . . 126

I. — Distinction des deux ordres et impuissance absolue de la nature. Doctrine de l'Eglise contre les Pélagiens . . 128

II. — Les contradictions de l'erreur, et comment les erreurs de Luther, de Baius, de Jansénius, finissent par rencontrer l'erreur pélagienne . . . . . 134

III. — Ce que peut la nature. L'appétit naturel du surnaturel. Positions de saint Thomas. Le progrès du dogme. 138

IV. — L'union du surnaturel et de la nature : le don créé, le don incréé. Vue générale . . . . . 146

V. — Essai d'analyse. 1. La nature soutient le surnaturel et le surnaturel s'adapte à la nature, ne détruisant pas, mais élevant. . . . . 149

VI. — 2. Coopération de la nature élevée à l'œuvre surnaturelle. L'idée d'instrument. L'erreur protestante . . 153

VII. — 3. Le surnaturel domine et transforme la nature, mais graduellement . . . . . 159

## CHAPITRE V

### LE SURNATUREL ET LA NATURE

*La question de leur opposition*

Une sorte de contradiction entre l'enseignement spéculatif (*harmonie*) et l'enseignement pratique (*opposition*). Les catholiques, les sectaires . . . . . 162

I. — Remarques préliminaires. 1. Ceux qui regardent la nature déchue comme foncièrement mauvaise, ne pouvant la supprimer, la laissent à sa misère incurable : Luther, Molinos. 2. Nous ne pouvons refuser l'aumône divine. 3. Distinguer nature viciée d'avec attraits vicieux. . . 165

II. — Dans l'abstrait, harmonie entre le surnaturel et la nature : rien de bon à supprimer. . . . . 168

III. — Quand on regarde les plus hautes réalisations du surnaturel (Jésus, Marie, les Saints), on voit que la nature n'en est que plus parfaite . . . . . 172

IV. — Les sacrifices que le surnaturel impose à la nature, plus apparents que réels. . . . . 175

V. — Sacrifices réels. Les uns sont un accident malheureux, où le gain, après tout, est plus grand que la perte ; les autres tiennent à l'économie de la rédemption par la croix, et la nature finit encore par y gagner. Se mortifier, moyen de réaliser tout son être humain . . . . 178

## CHAPITRE VI

### LA CHUTE

L'état présent et l'état primitif. L'homme est tombé. . . 185

I. — Le récit biblique de la chute . . . . . 189

II. Sens du récit. Histoire et symbole . . . . . 192

III. Comment s'explique la chute, l'homme innocent ne pouvant pécher ni par erreur, ni par passion . . . . 195

IV. — Gravité de la transgression . . . . . 199

V. — Châtiment. Perte des dons surnaturels . . . . . 201

VI. — L'humanité primitive et la science . . . . . 203

VII. — Les traces historiques de la chute. . . . . 206

## CHAPITRE VII

### LE PÉCHÉ ORIGINEL

Peut-on l'expliquer ? Et par quel principe ? Comment le récit biblique insinue qu'en Adam et Eve il y a l'humanité. 208

I. — Le fait. Nous naissons pécheurs ; nous sommes solidaires du péché d'Adam. Perte des dons préternaturels, de la grâce. L'enseignement de saint Paul, de l'Eglise . 211

II. — Qu'est-ce que le péché originel ? L'explication s'est précisée peu à peu. Pensée de Luther et des protestants ; de Bains de Rosmini ; idées peu claires de certains catholiques, peut-être de Bossuet. . . . . 222

III. — Pour l'état physique, le péché originel nous *prive* des dons surnaturels et préternaturels ; rien n'oblige à croire que la *nature* ne soit pas *intacte* . . . . . 233

IV. — Pour l'état moral, nous naissons pécheurs. L'état de péché emporte privation volontaire de la grâce. Le péché originel est voulu par chacun de nous non d'une volonté directement personnelle, mais en tant que l'acte du chef

de famille est regardé par Dieu comme l'acte de l'humanité, et donc de chacun . . . . . 238
V. — Où est le mystère ? Dans l'imputabilité à chacun de la faute du chef de famille. Sens de cette imputabilité . 245
VI. Objections et réponses. . . . . 248

## CHAPITRE VIII

### LA RÉPARATION

Le plan de réparation, plus beau que le premier dessein . 254
I. — Triple aspect de la réparation. Du côté de Dieu ; du côté du démon ; du côté de l'homme. — Combien parfaite l'œuvre du divin Réparateur. Tout se résume en Jésus ; Marie à ses côtés . . . . . 258
II. — Y fallait-il l'Incarnation . . . . . 265
III. — Y fallait-il la mort du Verbe incarné ? . . . . 270
IV. — Efficacité de la Rédemption et son mode d'application à l'humanité. La conception catholique en face de la conception protestante ou janséniste . . . . . 275
V. Questions spéciales. L'humanité avant Jésus-Christ. Les infidèles. Les enfants morts sans baptême . . . . . 280

## CHAPITRE IX

### L'ÉTAT PRÉSENT DE L'HUMANITÉ

I. — Grandeurs et misères de l'homme. Est-ce un signe de l'élévation et de la déchéance ? Dieu pouvait-il nous créer dans l'état actuel ? . . . . . 285
II. — Différents états possibles : De pure nature, de nature élevée, de nature déchue et non réparée, de nature déchue et réparée . . . . . 290
III. Réponses diverses. Pélage et les Rationalistes : il n'y a que la nature ; Luther, Baius, Jansénius : l'état présent n'est explicable que par le péché. Positions intenables. . . . . 294
IV. — La solution catholique : élévation d'Adam à un état surnaturel, d'où nous sommes déchus . . . . . 297
V. — Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état de pure nature ? Oui. Distinctions inadmissibles des Augustiniens entre puissance absolue et puissance ordonnée, entre pouvoir et convenance . . . . . 299
VI. — Objections et réponses : la concupiscence, l'impuissance pratique de la nature laissée à elle-même, apologétique de Pascal. . . . . 303

## CHAPITRE X

### LA CONSTATATION DU SURNATUREL

Nous ne faisons pas ici « la démonstration chrétienne. » Nous voulons dire comment on peut connaître le surnaturel, et quelles méthodes on y a employées . . . . 307

I. — Le surnaturel hors de nous peut se manifester par le miracle et par la révélation. Par le miracle, étudié dans le concret ; par la révélation, si elle est garantie par le miracle ou la prophétie. Possibilité, valeur probante. 309

II. — Le surnaturel en nous n'est pas objet de conscience dans la vie chrétienne ordinaire. Conjectures d'après nos actes, les touches de la grâce, les transformations de la nature, et surtout d'après je ne sais quelle parenté entre l'âme connaissante et la connaissance même . . . . 317

III. — Pour ceux où il manque, insuffisance pratique de la nature à *vivre* ce qu'elle *est* ; sans sa lumière, insuffisance pratique à savoir le nécessaire en religion et en morale ; aspirations de tous auxquelles ne répond que le surnaturel, mais que l'on ne peut guère saisir comme surnaturelles ou comme exigeant le surnaturel proprement dit . . . . . 322

IV. — Application à nos raisons de croire. Raisons de croire tirées des miracles et des prophéties, du miracle permanent qui est l'Eglise, de la fausseté visible de toute autre religion, des splendeurs et des harmonies du catholicisme (visibles surtout du dedans) ; mais raisons qui ne convainquent pas tous les esprits . . . . . 327

V. — Comment tant d'incrédules ? On ne saurait tout ramener à la question des mœurs. Aspect intellectuel du problème. Atmosphère d'ignorance et de préjugés. Emancipation orgueilleuse. Imprudence intellectuelle. Esprit faussé par une culture unilatérale, par le scepticisme en métaphysique. Mauvaises méthodes de travail, ne regarder que l'objection, ne rien devoir qu'à soi-même, intellectualisme outré, préjugés. Ce qu'il faut . . . . 331

VI. — Application aux méthodes apologétiques. Distinguer la valeur objective d'un argument et sa valeur *ad hominem*. Préparation de l'âme et adaptation. Raisons de croire et raisons actuelles de croire. Ni la foi ne s'impose, ni même les certitudes préalables ; le désir de croire. Idée d'une bonne méthode apologétique ; art et

science. Les raisons de croire sont aussi pour ceux qui croient . . . . . 336

## ÉPILOGUE

### MARIE IMMACULÉE

Toutes les questions étudiées dans ce livre peuvent se grouper autour de Marie Immaculée. La définition de 1854, les apparitions de Lourdes . . . . . 341
Sens précis de la définition ; explications théologiques ; privilèges connexes ; rapport de l'Immaculée Conception avec l'idée divine de Marie. . . . . 343
Lumière projetée sur la question de la nature et du surnaturel . . . . . 351
Appendices . . . . . 353
1. — Canevas des leçons . . . . . 353
2. — Une idée curieuse sur les sens du premier homme . 385

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

Saint-Amand (Cher). — Imprimerie BUSSIÈRE.

BAINVEL, J.V.

Nature et surnaturel.

BQT
620
.B3

| DATE | ISSUED TO |
| --- | --- |
| Aug '64 | SEP 26 1964 |
| 5 Sept 67 | APR 15 1968 |
| | |
| | |
| | |

BAINVEL, J.V.
Nature et surnaturel.

BQT
620
.B3

NO WAR ON IRAQ 2003